Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

BROCHARD

Los escépticos griegos

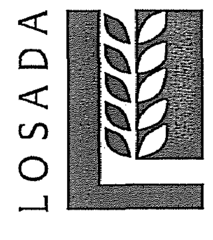


Víctor BROCHARD

Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento

Los escépticos griegos

Traducción:
VICENTE QUINTEROS



EDITORIAL LOSADA
BUENOS AIRES

Brochard, Victor
Los escépticos griegos. - 1ª ed. - Buenos Aires:
Losada, 2005. - 504 p.; 22 x 14 cm. - (Biblioteca de obras maestras del pensamiento)

Traducido por: Vicente Quinteros
ISBN 950-03-7836-1

1. Filosofía. I. Quinteros, Vicente. II. Título
CDD 100

Título del original francés:
Les sceptiques grecs

1ª edición en Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento: octubre de 2005

Distribución:
Capital Federal: Vaccaro Sánchez, Moreno 794 - 9° piso
(1091) Buenos Aires, Argentina.
Interior: Distribuidora Bertrán, Av. Vélez Sarsfield 1950
(1285) Buenos Aires, Argentina.

Interiores: *Taller del Sur*

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Impreso en la Argentina
Printed in Argentina

Este libro se terminó de imprimir en
Indugraf S.A., en el mes de noviembre de 2005.
www.indugraf.com.ar

Introducción

Los antecedentes del escepticismo

CAPÍTULO I

La filosofía presocrática

Si tuviera que creerse a ciertos escépticos, no sería menester remontarse demasiado alto para encontrar los orígenes del escepticismo; ellos se confundirían con los orígenes mismos del pensamiento humano. "Algunos escépticos –dice Diógenes Laercio– consideran a Homero como el precursor de su secta, porque, más que nadie, expresa sobre los mismos temas ideas diferentes, sin jamás definir ni afirmar nada expresamente." Bastaba también que se encontrase en los siete sabios máximas tales como éstas: *Nada de más*; o *Promesa, causa de ruina,* para que se les contara entre los antepasados del escepticismo. Pero apenas es necesario señalar que: tales aserciones, inspiradas por el deseo, tan frecuente entre los griegos, de justificar todo lo que se afirma por una cita de Homero, reposan en un equívoco. La movilidad de espíritu y la inconsistencia de los pensamientos son muy diferentes de la duda; la prudencia y la reserva en las cosas de orden práctico, el temor a los empeños temerarios, tal como la experiencia de la vida es suficiente para inspirarlo, no son todavía la duda teórica, tal como la reflexión sólo puede ha-

cerla nacer. En fin, la duda misma no es el escepticismo. De la duda solamente podría decirse que es más o menos contemporánea del pensamiento humano; en efecto, para un espíritu que reflexiona, el descubrimiento del primer error basta para inspirar una cierta desconfianza de sí; y ¿cuánto tiempo ha sido menester a los espíritus un poco atentos para enterarse de que se habían equivocado más de una vez?

El uso de la lengua autoriza quizás a emplear la palabra *escepticismo* para designar el estado de un espíritu, no solamente que duda, sino que duda de intento, por razones generales científicamente determinadas. No es ésta todavía su significación verdadera y definitiva; pues, según esto, ¿qué filósofo no sería un escéptico? La filosofía, en tanto se distingue del sentido común y se eleva por encima de éste, siempre pone en duda algunas de sus maneras de ver, recusa algunas de sus razones de creer; en cierto sentido, hay escepticismo en toda filosofía. El verdadero escéptico no es el que duda de intento y reflexiona sobre su duda; no es siquiera el que no cree en nada y afirma que nada es verdadero, otra significación de la palabra que ha dado lugar a muchos equívocos: el verdadero escéptico es el que de intento y por razones generales duda de todo, excepto de los fenómenos, y se contenta con la duda.

Pero de estas tres formas de escepticismo, se admitirá sin esfuerzo que la primera precede naturalmente a las otras dos y conduce a ellas. Esa clase de escepticismo, muy impropiamente llamado, que consiste en dudar a sabiendas de varias cosas, es el antecedente natural de ese escepticismo que niega toda verdad. Y el escepticismo que niega toda verdad, en virtud de la disposición del espíritu humano a ir siempre de un extremo a otro, como un péndulo que no encuentra del primer golpe su punto

de equilibrio, precede también a ese escepticismo que no sabe si algo es verdadero y no afirma nada más allá de las apariencias.

Las dos primeras formas del escepticismo pueden, por lo tanto, considerarse como los gérmenes del verdadero escepticismo. En la historia aparecen mucho tiempo antes de que el escepticismo esté definitivamente constituido. Sea cual fuere la confianza ingenua que el pensamiento humano tenía en sí mismo, era imposible que desde sus primeros pasos no advirtiera algunos de los obstáculos contra los cuales chocaba y no aprendiera temprano a desconfiar de sí mismo. Por esto vemos señales de escepticismo desde los primeros tiempos de la filosofía; las hay en los filósofos presocráticos, sobre todo en los sofistas, aun en los socráticos.

I. Quizá si poseyésemos informes completos sobre los primeros filósofos de Grecia, encontraríamos en ellos reflexiones sobre los límites y las dificultades de la ciencia análogas a las que encontramos en sus sucesores, y que se ofrecen tan naturalmente al espíritu de todos los que buscan la verdad. Sin embargo, mientras que los eleatas, Heráclito, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras están expresamente designados por varios escépticos como los precursores de su doctrina, no vemos nada semejante a propósito de los antiguos jónicos y de los pitagóricos. En esa época, como lo ha mostrado Eduard Zeller,[1] el espíritu humano se aplica directamente al estudio de lo real, sin sospechar la actividad subjetiva que participa en la formación de sus ideas: el sujeto y el objeto sólo forman uno; la inteligencia no duda un momento de su poder y de su veracidad.

Muy distinto es ya en la época de los eleatas: hasta parece que se ve aparecer un escepticismo expresamente for-

mulado en el fundador de esta escuela, Jenófanes de Colofón. "Jamás ha habido, dice,[2] jamás habrá un hombre que conozca con certeza todo lo que digo de los dioses y del universo. Aun cuando ese hombre encontrara la verdad acerca de estos tópicos, no estaría seguro de poseerla: la opinión reina en todas las cosas." En otra parte[3] parece contentarse con la verosimilitud.

Por eso, entre los antiguos, se le miraba como un escéptico. Según Soción,[4] habría sido el primero en declarar que todo es incomprensible; es cierto que al referir este testimonio Diógenes agrega que Soción se ha equivocado. Timón de Fliunte, en el segundo libro de los *Silos*, en el cual imagina un diálogo entre Jenófanes y él mismo, pone en boca del viejo filósofo las invectivas que dirige a todos los dogmáticos. Esta elección debe tener una razón. Haber injuriado a los poetas, como lo había hecho Jenófanes, no era quizás un motivo suficiente para atribuirle injurias contra los filósofos: es más probable que hubiera cierta conformidad entre las ideas de Jenófanes y las del escéptico Timón.[5]

Parece imposible poner en duda que ha habido en Jenófanes un comienzo de escepticismo. Sin embargo, los testimonios más dignos de fe, como los de Aristóteles, sólo le atribuyen opiniones dogmáticas; y entre los escépticos, hay algunos, como Timón,[6] que le reprochan haber expresado afirmaciones positivas. Otros, como Sexto Empírico,[7] mientras reconocían sus afinidades con el escepticismo, rehúsan contarlo entre los escépticos. Jenófanes fue tentado por la duda; pero no permaneció en la duda.[8] Según algunos autores,[9] habría recusado explícitamente el testimonio de los sentidos y declarado que sólo la razón puede conocer la verdad. Pero parece más probable que esta oposición entre los sentidos y la razón la hayan visto sus sucesores, Parménides y Zenón de Elea;

éstos parecen ser los primeros que la hayan afirmado expresamente.

Parménides y Zenón de Elea pueden contarse entre los filósofos más dogmáticos que jamás existieron; la introducción del poema de Parménides que nos ha conservado Sexto Empírico[10] da fe de ello. Sin embargo, ellos ejercieron sobre los destinos del escepticismo una influencia más grande quizá que no importa cuál de los filósofos presocráticos. Con ellos aparece esa oposición de lo sensible y de lo inteligible que debía tener más tarde un lugar tan grande en las argumentaciones escépticas. El conocimiento sensible se declara insuficiente y engañoso. La razón demuestra que el ser es uno, inmóvil, eterno; los sentidos nos hacen ver por todas partes la multiplicidad, el cambio, el nacimiento y la muerte; no merecen, pues, ningún crédito. Se sabe, por otra parte, cómo Parménides oponía la verdad (τὰ πρὸς ἀλήθειαν) a la apariencia (τὰ πρὸς δόξαν); los escépticos mantendrán esta distinción, para atenerse, es cierto, a la inversa de Parménides, a la sola apariencia. En cuanto a Zenón, todos sus esfuerzos tendían a mostrar que en las apariencias sensibles sólo hay contradicción y absurdidad.

Pero, sobre todo, por la invención de la dialéctica, los eleatas suministraron al escepticismo sus armas más temibles. Bien que su filosofía fuese ante todo, como lo ha mostrado Zeller, una filosofía de la naturaleza, el método que emplearon podía servir a fines muy diferentes. Tomando la noción de ser en un sentido absoluto, y aplicando con un rigor implacable el principio de contradicción, fueron los primeros en demostrar que el ser excluye la multiplicidad y el cambio. Siguiendo el mismo método, era fácil establecer después de ellos que él excluye no menos la unidad y la inmovilidad: estas consecuencias fueron advertidas temprano, como puede verse por

el *Parménides* de Platón, cuyo peligro señala y trata de conjurar. La dialéctica de Enesidemo no procederá de otro modo. Sólo se cambiarán las nociones a las cuales se aplica el método: se razonará sobre la causa y los signos en lugar de razonar sobre el ser. Y después de Enesidemo se aplicarán a todas las nociones posibles los procedimientos eleáticos, con la misma facilidad y el mismo rigor aparente.

Por lo demás, entre las dos escuelas hay vínculos de filiación histórica. Sin hablar de Gorgias, que procede directamente del eleatismo,[11] la escuela megárica y la escuela de Eritrea se relacionan estrechamente con la de Elea: de la dialéctica ha nacido la erística, y de la erística al escepticismo sólo hay un paso. Pirrón sufrió la influencia de estas ideas; en efecto, fue discípulo de Brisón, el cual probablemente había escuchado las lecciones de Euclides de Mégara.[12] En fin, Timón, que injuria a todos los filósofos, no tiene sino elogios para Jenófanes, Parménides y Zenón.[13]

Así, por una extraña inversión, los filósofos más atrevidos y más resueltos en sus afirmaciones abrieron el camino a los que debían declarar imposible o ilegítima toda afirmación. Por otra parte, esa influencia deja de parecer extraordinaria si se piensa que el eleatismo comenzaba por declarar que el mundo, tal como lo vemos, es sólo una apariencia. Mostraremos en el curso de este estudio que los escépticos, sobre todo a partir de Enesidemo, se inspiran directamente en el método de Parménides y de Zenón: los verdaderos antepasados del escepticismo son los eleatas.

Nada más opuesto a la doctrina de los eleatas que la de Heráclito. Los unos dicen: "El ser es; el no-ser no es"; el otro sostiene que el ser no es, que el no-ser es. Sin embargo, sobre el valor del conocimiento sensible y sobre las

dificultades de la ciencia llegan a la misma conclusión: "Los ojos y las orejas, dice Heráclito, son malos testigos para los que tienen almas bárbaras".[14] Heráclito fue uno de los primeros, si no el primero, en mostrar que la sensación supone un doble factor: el movimiento del objeto y el del sujeto.[15] Parménides recusaba el testimonio de los sentidos porque nos muestran la multiplicidad y el cambio; Heráclito, porque nos representan las cosas como poseyendo unidad y duración.

La aparición de la escuela de Elea señala en la historia de la filosofía griega y aun de la filosofía en general una fecha capital. Parménides y Zenón tuvieron la gloria de introducir ideas que, una vez propuestas, debían imponerse, y que todos los filósofos ulteriores, de común acuerdo, aceptaron. En lo sucesivo es un axioma para el pensamiento griego que el ser en sí mismo es eterno, inmóvil, sustraído a la generación y a la muerte, o, como después se ha repetido tanto, que nada nace de nada y que nada puede perecer. Los esfuerzos de los filósofos que vinieron después de ellos tendieron únicamente a explicar cómo esa unidad y esa persistencia del ser puede conciliarse con la diversidad y el cambio, que es imposible poner en duda seriamente. Se sabe cómo Empédocles, por su teoría de los cuatro elementos, Leucipo y Demócrito, por la de los átomos, Anaxágoras, por la de las homeomerías, todos por la concepción mecanicista, que explica la diversidad de los seres por la yuxtaposición temporal de principios inmutables, ensayaron resolver el problema y conciliar a Parménides con Heráclito.

Una consecuencia necesaria de estas vistas sobre el ser, siempre anteriores, en los filósofos de aquella época, a toda teoría del conocimiento, era que los sentidos no nos hacen conocer la verdad. Esos principios inmutables, a los cuales se llama elementos, átomos u homeo-

merías, no podrían caer bajo los sentidos: sólo la razón los descubre; los sentidos son, pues, engañosos. Por eso todos los jónicos están de acuerdo en este punto con Parménides y Heráclito: "Rehúsa, dice Empédocles,[16] todo crédito a los sentidos; que sólo el pensamiento te haga conocer la realidad". "Cada cual[17] se envanece de conocer el universo: pero ni los ojos, ni las orejas, ni la inteligencia de un hombre pueden comprenderlo. De aquél no sabrás jamás sino lo que de él puede aprehender la inteligencia de un mortal." Como Parménides, Demócrito[18] opone la verdad a la opinión, y declara que lo que aparece a los sentidos no existe realmente. Los átomos son únicamente lo que existe; el calor y el frío, lo dulce y lo amargo, el color no tienen realidad. "La verdad, dice aún,[19] está profundamente oculta", e insiste de tal manera sobre este punto, que a menudo se le ha tomado por un escéptico.

Anaxágoras,[20] a su vez, declara que nuestros sentidos son muy débiles para conocer la verdad. "Si tomáis dos colores, dice aún,[21] y los mezcláis, el ojo no puede distinguir los cambios que se verifican poco a poco; sin embargo, existen en la realidad. Sólo la razón juzga de la verdad."[22] Con estas opiniones se relaciona el sofisma que los escépticos debían repetir tan a menudo: "La nieve es negra porque está formada de agua, y el agua es negra".[23]

Sin duda alguna, a causa de esas aserciones los académicos se creyeron más tarde autorizados a invocar el nombre de esos filósofos y a contarlos entre sus predecesores. Pero hay en esto una exageración evidente: si bien desconfían de los sentidos, tienen todos una confianza absoluta en la razón. Tampoco se le ocurre a ninguno de ellos considerar las sensaciones como estados puramente subjetivos: éstas no expresan fielmente la realidad, sino que hay siempre en la realidad algo, un movimiento, una

combinación de elementos que las explica. Todos podrían repetir la máxima de Parménides: "No se piensa lo que no es".

A Demócrito, sobre todo, se le ha considerado a menudo como un escéptico o como un sofista.[24] El hecho es que en él se encuentran muchas fórmulas escépticas. No hablamos de la máxima οὐ μᾶλλον, porque resalta muy claramente de un texto de Sexto Empírico[25] que aquél le daba un sentido muy diferente del de Pirrón. Pero ponía en duda la verdad de todo lo que los sentidos nos hacen conocer. En la obra intitulada Κρατυντήρια,[26] aunque hubiese prometido mostrar que los sentidos merecen confianza, los condenaba. "No conocemos la realidad, decía, sino solamente lo que se ofrece a nosotros según la manera como se afecta nuestro cuerpo, según la naturaleza de lo que entra en nuestros órganos y sale de ellos." Y había repetido[27] muchas veces que no comprendemos jamás la verdadera naturaleza de las cosas.

Sin embargo, esas fórmulas se concilian muy mal con todo lo que sabemos del resto de su filosofía. El atomismo no es nada si no es una explicación dogmática del universo. Así lo comprendieron los epicúreos, que estuvieron en abierta oposición con los escépticos; así lo comprendió Demócrito mismo.

Afortunadamente, poseemos un documento[28] que permite explicar la contradicción aparente entre las fórmulas de Demócrito y su doctrina. Cuando es escéptico, lo es únicamente con respecto a los datos sensibles.[29] Pero hay, según él, otro modo de conocimiento mucho más verdadero: es la razón o, más bien, el razonamiento. A decir verdad, no parece haber creído que la razón es suficiente por sí sola para alcanzar la verdad; más bien se separaba de los eleatas en este punto.[30] Pero aplicándose a los datos sensibles el razonamiento nos permite conocer

las realidades necesarias para explicarlos. Tal es el conocimiento legítimo (γνησίη), opuesto al conocimiento oscuro de los sentidos (σκοτίη). Es más o menos lo que Descartes dirá posteriormente. Así, mientras conserva las fórmulas citadas arriba, Demócrito puede decir, en el mismo momento en que las emplea,[31] que son los átomos y el vacío lo que existe realmente (ἐτεῇ).

Finalmente, Demócrito no es escéptico en el sentido pleno de la palabra; no lo es sino parcialmente. Si a consecuencia de esto los nuevos académicos se complacieron en ver en él un precursor, Sexto Empírico, mucho mejor advertido, después de haber señalado las analogías, tiene cuidado[32] de indicar las diferencias que separan a Demócrito de los pirrónicos. "No basta, dice[33] muy justamente, para ser escéptico, hablar a veces como un escéptico; se deja de serlo desde que se pronuncia una afirmación dogmática."

Pero si no hay, propiamente hablando, escépticos antes de los sofistas, es necesario reconocer que, de hecho, todas las escuelas se encaminan hacia el escepticismo; históricamente, todas ellas han concluido ahí. De los eleatas procederá Gorgias; de Heráclito, Protágoras y Cratilo,[34] el cual llegará a no osar ya pronunciar un juicio. Volveremos pronto sobre los principales sofistas. Demócrito tuvo también sucesores escépticos: tal fue Metrodoro de Quío,[35] sea que haya sido directamente su discípulo, sea que haya recibido sus lecciones por intermedio de Neso. No contento con atacar la percepción sensible, Metrodoro declara que no sabemos nada, ni siquiera sabemos si sabemos algo o nada.[36]

Después de Metrodoro de Quío viene Anaxarco de Abdera. Desgraciadamente, poseemos pocos informes sobre este personaje extraño, compañero de Alejandro, igualmente pronto a halagar a su señor y a decirle verda-

des desagradables, abandonado a todas las voluptuosidades, y capaz, su muerte lo prueba, de soportar los más crueles tormentos con prodigioso valor.[37] Pero sabemos de él que perteneció a la escuela de Demócrito, fue discípulo de Metrodoro o de su discípulo Diógenes, y que fue abiertamente escéptico;[38] compara las cosas con las representaciones que se ven en un teatro o con las imágenes que frecuentan el sueño y la locura.[39] Ahora bien, este Anaxarco fue el compañero y amigo de Pirrón, cuya *adiaforia*[40] elogia y admira. Aquí de nuevo hay un vínculo de filiación histórica entre la escuela de Demócrito y la escuela escéptica.

Lógicamente, el tránsito del dogmatismo mecanicista y materialista al escepticismo se explica sin esfuerzo. Completamente ocupados en sus investigaciones físicas, los primeros filósofos reconocieron pronto la insuficiencia de la experiencia sensible; pero su confianza ingenua en la razón no ha sido conmovida. Sin embargo, la diversidad de resultados a los cuales llegaron debía inspirar desconfianza a sus sucesores; y los espíritus penetrantes no debían tardar en comprender que pueden dirigirse contra la razón misma argumentos análogos a los que han arruinado la confianza primeramente otorgada a los datos de los sentidos. Los primeros filósofos se detuvieron a la mitad del camino, los sofistas irán más adelante.

II. No hemos de hacer aquí la historia de la sofística, ni buscar las causas que favorecieron su aparición en Atenas; nuestra tarea es únicamente señalar las relaciones que existen entre los sofistas y los escépticos de la escuela pirrónica, y cómo los primeros abrieron la ruta a los segundos.

Los falsos sabios que se designan bajo el nombre de sofistas fueron muy numerosos; los únicos de que hemos

de ocuparnos son Protágoras y Gorgias. Los demás, en efecto, mientras hablaban y obraban como si no hubiera verdad, casi no parecen haberse aplicado a determinar las razones teóricas de su duda. Su escepticismo es sobre todo práctico; piensan en explotarlo más bien que en explicarlo. Todos los sofistas, pero en especial los del segundo período, fueron principalmente profesores de retórica, de política, de no importa cuál otra ciencia o, más bien, de no importa cuál arte; habrían creído perder su tiempo y su esfuerzo si se hubiesen detenido a demostrar que nada es verdadero. Esta aserción es pronto tomada por ellos como un axioma que no se discute ya. No se detienen en los principios; corren a sus aplicaciones. Si la dialéctica tiene a sus ojos tan gran importancia, es únicamente a causa de los servicios que puede proporcionar en la tribuna y en el tribunal; si los discípulos se estrechan alrededor de ellos, es porque esperan, gracias a sus lecciones, convertirse en abogados sutiles y hábiles, capaces de deslumbrar a sus oyentes, perder a sus adversarios y ganar las peores causas. Confundir a un interlocutor; arrojarle razones, buenas o malas, que le aturdan y le cierren la boca en el momento en que debería hablar; desconcertarse por lo imprevisto de las respuestas o por la extrañeza de las cuestiones; abusar contra él de una palabra infeliz y ponerle en ridículo por todos los medios: he aquí toda su ambición. Por eso la dialéctica de los sofistas es sólo una rutina, que no se enseña por principios, sino cuyos sofismas más usuales son aprendidos de memoria; es, poco más o menos, según la ingeniosa comparación de Aristóteles,[41] como si alguien prometiera enseñar el medio de evitar el dolor de pies, después no enseñara ni a hacer zapatos, ni siquiera a procurarse unos buenos, sino que se contentara con dar una gran cantidad de todas las formas; éste es un socorro útil, no un arte.

La tesis general de que hay que dudar de todo, aunque destruya toda la filosofía, es aún muy filosófica para ellos y está muy por encima de su alcance. Por poca estimación que se quiera tener por los pirrónicos, ellos son incomparablemente superiores a la mayor parte de los sofistas; los escépticos son filósofos; los sofistas son charlatanes. Sería rendir mucho honor a las argucias de un Eutidemo o de un Dionisodoro suponerles un parentesco cualquiera con los argumentos de un Carnéades o de un Enesidemo.

Esos caracteres son, en diferentes grados, los de todos los sofistas; en vano Grote[42] ha intentado defenderlos: su alegato es sólo ingenioso y su causa está perdida.[43] Sin embargo, sería muy injusto confundir a los fundadores de la sofística con los juglares que Platón nos presenta en el *Eutidemo*. Protágoras y Gorgias son, es cierto, los fundadores de la erística: ésta procede de ellos en línea recta;[44] pero en este camino supieron detenerse a tiempo: tienen aún una seriedad de pensamiento, una dirección de conducta, un cuidado de lógica que los coloca muy por encima de sus indignos sucesores. En Platón, que no es sospechoso, Sócrates no habla jamás de ellos sin consideraciones: hasta ocurre que le envía discípulos a Protágoras. Sólo ellos, entre los sofistas, son todavía filósofos.

Se sabe que, por vías diferentes y con ayuda de fórmulas en apariencia opuestas, Protágoras y Gorgias llegan a una conclusión idéntica: "El hombre, dice Protágoras, es la medida de todas las cosas", pues sólo las sensaciones le hacen conocer lo que es; ahora bien, la sensación, que resulta, como ya lo había mostrado Heráclito, del encuentro del movimiento del objeto con el de los sentidos, es esencialmente relativa: no nos hace conocer las cosas tales como son, sino tales como se nos aparecen, y la manera como se nos aparecen depende de la manera como

somos afectados o estamos organizados. Protágoras, vale la pena señalarlo, se coloca siempre en un punto de vista objetivo: la razón de lo que pensamos está fuera de nosotros. Lo que existe en la realidad[45] se encuentra en un perpetuo movimiento entre esos movimientos incesantes, los unos, al encontrarse con los sentidos, provocan una sensación; los otros no la provocan; pero al mismo instante, diversas personas pueden percibir, a propósito de un mismo objeto, diversas sensaciones: el mismo objeto puede aparecer como un hombre o como un muro o como una galera.[46] "En estado normal se perciben las cosas que deben aparecer en estado normal; en el caso contrario, se perciben otras cosas."[47] De ahí la diferencia de sensaciones según la edad, el sueño, la vigilia, la locura. ¿Cómo hacer, entonces, una distinción entre las sensaciones, declarar a unas verdaderas, a las otras, falsas? Todas ellas son igualmente verdaderas, siendo todas naturales, teniendo todas sus causas fuera de nosotros. Por lo tanto, todo es verdadero.

En estas dos argumentaciones puede decirse que se encuentran en germen todas las tesis que el pirronismo desarrollará más tarde. La teoría de Protágoras le había sido sugerida por el sistema de Heráclito; pero, para justificarla, había recurrido a los errores de los sentidos, a las contradicciones de las opiniones humanas: Enesidemo no hará otra cosa cuando enumerará sus diez tropos, y todos los escépticos proceden de igual modo.

Es el método de la escuela de Elea el que aplica Gorgias: vuelve la dialéctica de Parménides y de Zenón contra sus propias tesis. Aquí todavía su ejemplo será imitado. Entre la crítica de la idea del ser, tal como la ha acometido el sofista, y la crítica de la noción de causa, tal como la hará Enesidemo, el parentesco es evidente. Los hábitos y la dirección de espíritu de los nuevos escépticos

son de tal modo semejantes a los de Gorgias, que cuando Sexto[48] resume una parte del tratado *De la naturaleza o del No-Ser,* agrega de sí mismo y casi sin advertirlo argumentos y aclaraciones que se unen muy bien con el resto de la exposición y forman un cuerpo con ella: sólo por un esfuerzo de atención y comparando el texto con el del *De Melisso,* falsamente atribuido a Aristóteles, se los puede distinguir.[49]

Si se descendiera al detalle, muchas otras analogías se presentarían. Protágoras ataca ya la astronomía;[50] escribe sobre matemáticas, probablemente para poner en duda su certeza científica:[51] los escépticos se impondrán más tarde la misma tarea, ampliándola y extendiéndola a todas las ciencias (ἐγκύκλια μαθήματα). De igual modo, por una consecuencia directa de su célebre máxima, Protágoras declara que, sobre cualquier asunto, pueden oponerse dos aserciones contrarias:[52] es ésta la primera forma de esa *isostenia* de los escépticos, en la cual, oponiendo sobre cada cuestión dos tesis contrarias que se equilibran, se declaran en la imposibilidad de pronunciarse. Los nuevos académicos se ejercitarán en alegar por todas partes el pro y el contra. Si hay escepticismo en la erística de los sofistas, se verá más lejos que hay también erística en el escepticismo.

En las cuestiones de moral, Protágoras y Gorgias permanecen aún apegados a las antiguas tradiciones. Otros sofistas, a ejemplo de Hipias, oponen el derecho natural al derecho escrito, fundado únicamente sobre la costumbre: es la tesis que retomarán más tarde Pirrón y Carnéades. Y ellos preparan también el camino a Carnéades cuando, para atacar la religión popular, insisten sobre la diversidad de las religiones y, con Pródico, explican que los primeros hombres han divinizado todo lo que les era útil.

Sin embargo, al lado de las analogías hay diferencias esenciales: la sofística se parece al escepticismo como el bosquejo a la obra acabada, como la figura del niño a la del hombre hecho. En primer lugar, como lo indica Sexto Empírico,[53] que ha tenido el cuidado de señalar algunas de esas diferencias, la sofística es conducida a una conclusión dogmática que recusa el pirronismo; éste no dice que todo es verdadero ni que nada es verdadero: declara que no sabe nada de ello. En el fondo, no hay quizá gran diferencia: a lo menos la posición tomada por el escepticismo es más fácil de defender y está más hábilmente elegida. Además, las negaciones de Protágoras reposan sobre una base dogmática: declara que fuera de nosotros todo está siempre en movimiento y que a la diversidad de movimientos corresponde la diversidad de sensaciones: dos puntos sobre los cuales Sexto no puede entenderse con él. La sofística no se ha encerrado aún completamente en la conciencia: el reino del puro subjetivismo no ha llegado todavía.

Además de estas diferencias, indicadas por Sexto, pueden señalarse otras, no menos importantes. Primeramente, los argumentos de los sofistas son presentados sin orden y sin ninguna preocupación de método. Se verá, por el contrario, con cuánto arte consumado los nuevos académicos saben disponer las diversas partes de una argumentación. Carnéades, en particular, aunque sólo le conocemos por fragmentos mutilados, ha dejado modelos de discusión, en los cuales todos los argumentos están sabiamente agrupados, se encadenan fácilmente, se fortifican mutuamente y hacen penetrar poco a poco en el espíritu una claridad que le encanta, aun cuando no le convenza. De igual modo, y quizá bajo la influencia de Carnéades, Enesidemo clasifica metódicamente bajo el nombre de *tropos* los argumentos escépticos; y en Sexto Empí-

rico, la preocupación del orden y del método es llevada tan lejos que se torna fatigante e importuna.

Pero menos todavía por el método que por la fuerza de los argumentos y la sutileza de los análisis, los escépticos aventajan a los sofistas. A decir verdad, Protágoras y Gorgias no hacen sino rozar el escepticismo. Advierten sus argumentos principales, pero no tienen intención de profundizarlos. Nada en ellos comparable a los delicados análisis por los cuales Carnéades, anticipándose a la psicología moderna, muestra el papel de la asociación de las ideas y hace ver que el acuerdo de nuestras representaciones es la mejor garantía de su probabilidad. Hay distancia también de las indicaciones de Protágoras a los tropos de Enesidemo, más distancia todavía de la crítica de la idea de ser por Gorgias a la crítica de la idea de causa por Enesidemo. La elección misma de esta noción, tan importante en las ciencias; los ejemplos invocados; las objeciones previstas, testifican una profundidad, una precisión y hasta un espíritu científico de los cuales los sofistas no tuvieron siquiera idea.

En fin, la mira que se proponen unos y otros, el espíritu de que están animados son muy diferentes; y de aquí derivan todas las diferencias que acabamos de indicar. Los sofistas están sobre todo preocupados por las consecuencias y las aplicaciones que pueden derivarse del escepticismo; su espíritu está completamente dirigido hacia la práctica. Son, ante todo, profesores de retórica o de política; la teoría sólo tiene interés para ellos si conduce a un arte, y cuando se han puesto en regla con ella, por decirlo así, tienen prisa por llegar a las aplicaciones. No hacen sino atravesar el escepticismo. Renuncian a perseguir la verdad más bien que desesperar de encontrarla: renuncian a ella sin pena, y llenos de confianza en sí mismos, se arrojan con ardor a la vida pública; aquí no dudan de nada. La

duda no es para ellos sino un medio. Para Pirrón es un fin. Los sofistas son hombres hábiles; Pirrón será un filósofo. Por disgusto a la vida activa, por fatiga de la disputa, cuya esterilidad habrá reconocido, por espíritu de renunciamiento llegará a la duda. Ni él ni Timón, una vez que este último se haya convertido en discípulo suyo, sacarán ningún provecho de su enseñanza; ni uno ni otro solicitarán funciones políticas; vivirán como sabios, en el reposo y en el silencio.

Esta oposición se marca claramente en la actitud que unos y otros toman con respecto a las creencias populares. Ya Protágoras, a pesar de su reserva habitual, expresa dudas acerca de la existencia de los dioses; Pródico hace algo más que dudar de ésta: la explica por una ilusión. Sus sucesores tienen aún menos miramientos; sólo se ocupan de derribar las ideas recibidas: en religión como en moral y en política son revolucionarios. Los pirrónicos serán conservadores. Su constante preocupación será la de no tocar las creencias populares y, como dirán, de no derribar la vida; Pirrón será gran sacerdote. Fingirán con respecto a la religión y a las tradiciones un respeto tan grande, que cuesta trabajo no encontrarlo un poco sospechoso. Su conclusión será que hay que vivir como todo el mundo, puesto que la ciencia no es buena para nada y ni siquiera existe. Muy injustamente se considera a menudo el pirronismo como un desafío arrojado al sentido común. Mostraremos, por el contrario, que éste no es otra cosa que la filosofía del sentido común. Por lo demás, los escépticos no se ocupan de buen grado de cuestiones prácticas; hablan de éstas sólo a pesar de ellos, y no dicen de ellas sino lo que es imposible callar. Se sienten incómodos en ese terreno, y gustan desviarse de él; en efecto, allí es donde se les ataca siempre, y sienten que es su punto débil. Por eso se arrojan con gusto a la discusión teóri-

ca: aquí es donde triunfan. Lo que en los sofistas era, en suma, lo accesorio, llega a ser para ellos lo esencial.

Por lo tanto, solamente por las grandes líneas se asemejan estas dos escuelas. Casi todo quedaba por hacer después de los sofistas. El pirronismo continúa el bosquejo comenzado por los sofistas, y lo acaba. Por otra parte, es así como procede generalmente el espíritu griego. Los artistas hacen siempre la misma estatua y se contentan con modificarle algunos detalles, con agregarle algunos rasgos. Los poetas dramáticos prosiguen siempre los mismos temas e imitan a sus antecesores sin copiarlos. Los filósofos comienzan de nuevo περὶ φύσεως; y no sienten escrúpulo en intercalar los pensamientos de sus antecesores entre los suyos. Todos proceden por adiciones sucesivas, mejorando poco a poco la obra común, hasta llevarla al más alto grado de perfección. Es así, poco más o menos, como trabaja la naturaleza; y la pretensión confesada del genio griego es la de conformarse en todas las cosas a la naturaleza.

Notas

[1] *La Philosophie des Grecs,* Trad. E. Boutroux, t. I, p. 134.

[2] Mullach, *Fragm. phil. groec.,* t. I, p. 103, fr. 14:
Καί τὸ οὔν σαφὲσ οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς, ἀμφὶ θεῶντε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων,
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετλεσμένον εἰπών,
αὐτὸς οὐκ οἶδε· δόκοσ δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

[3] Mullach, *Fragm. Phil. groec.,* p. 103, fr. 15:
Ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

[4] Diόg., IX, 20. Cf. Stob., *Ecl.,* II, 14; Hipólito, *Refut., 1,* 14 (Edit. Duncker y Schneidewin, Götting, Dietrich, 1859.)

[5] Diversos testimonios atribuyen también a Jenófanes *Silos* análogos a los que compuso más tarde Timón. (Véase sobre este punto Wachsmuth, *De Timone Phliasio* p. 29, Leipzig, 1859.) Pero, sin duda, esto es un error. En los diversos pasajes de los *Silos* de Timón, muy conocidos en la Antigüedad, y

frecuentemente citados, es Jenófanes el que se supone habla: algunos lectores poco atentos habrán creído que las palabras que se le atribuyen eran realmente de él. Véase Cousin, *Fragm de philol.*, I, 11; 5ª edic. París. Didier, 1865. Karsten, *Phil. groec rel.*, p. 25.

[6] Mullach, *op. cit.*, p. 86, v. 29.

[7] *P. H.*, I, 224.

[8] Cf. Karsten, *op. cit*, 184; Zeller, *op. cit.*, t. II, p. 39.

[9] Aristocl. ap. Euseb. *Proep. ev,.*, XIV, 17, l; 16, 12.

[10] M., VII, 111.

[11] Zeller, *op. cit.*, t. II, p. 500.

[12] Véase más adelante p. 68.

[13] Véase adelante p. 105.

[14] Mullach, *Fragm.*, 23, p. 317. Cf. Aristóteles, *Met.*, I, 6; Sexto, M., VII, 126, 131.

[15] Zeller, *op. cit.*, p. 174, nota 3.

[16] Mullach, p. 2, v. 57.

[17] *Ibid.*, v. 41-44. Cf. Cic., *Ac.*, II, v. 14; "*Empedocles interdum mihi fuere videtur: abstrusa esse omnia, nihil nos sentire, nohil cernere, nihil omnino, quale sit, posse reperire*".

[18] Sext., *M*, VII, 135. Cf. Mullach, I, p. 357.

[19] Diόg., IX, 72; Cic., *Ac.*, II, X, 32. Cf. Arist., *Metaf.*, III, 5, 1009.

[20] Sext., *M*, VII, 90.

[21] Sext., *ibid.*, 90.

[22] *Ibid.*, 91.

[23] Sext., *P.*, I, 33; Cic. *Ac.*, II, XXIII, 72-XXXI, 100.

[24] Ésta es la acusación que Ritter, en particular (*Hist. de la philos. anc.*, t. I, p. 473 y sig., trad. Tissot), dirige contra Demócrito. Zeller (*op. cit.*, p. 357 y sig.) le ha respondido victoriosamente.

[25] *P.*, I, 213.

[26] Sext., *M.*, VII, 136.

[27] *Ibid.*

[28] Éste es el texto de Sexto (*M.*, VII, 138), de cuya autenticidad no podría dudarse. Sexto cita la obra de Demócrito (ἐν τοῖς κανόσι) de la cual toma su cita (κατὰ λέξιν): γνώμησ δύο εἰσίν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη…

[29] Es cierto que Aristóteles (*De gen. et corr.*, I, 2) atribuye a Demócrito la opinión, sostenida más tarde por Epicuro, de que el fenómeno sensible es verdadero en sí mismo. Pero Zeller (*op. cit.*, p. 337) ha mostrado que Aristóteles no da en esos pasajes sino el resultado de sus propias deducciones.

[30] Cuando Demócrito (Sext., *M.*, VIII, 327) declara imposible la demostración, se trata verosímilmente de la demostración abstracta, tal como la entendían los eleatas. Por lo demás, aun en esa negación, como lo señala Sexto, Demócrito difiere de los escépticos, que sólo dudan de la posibilidad de la demostración.

[31] Sext., *M.*, VII, 135.
[32] *P.*, I, 213.
[33] *P.*, I, 223.
[34] Véase Zeller, *op. cit.*, p. 179.
[35] *Ibid.*, p. 375.
[36] Aristoc., ap. Euseb., *Praep. eiang.* XIV, XIX, 5: Οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν. Cf. Cic., *Ac.*, II, XXIII, 73; Diόg., IX, 58; Sext., *M.*, VII, 88.
[37] Diόg., IX, 59; Plut., *Virt. mor.*, 10; Clem., *Strom.*, IV, 496; Valer. Max., III, 3; Plin., *Hist. nat.*, VIII, XXIII, 87.
[38] Sext., *M.*, VII, 87.
[39] *Ibid.*
[40] Diόg., IX, 63.
[41] *Sophist. Elench.*, XXXIV, 183.
[42] *Hist. de la Grèce,* trad. Sadous, t. XII, p. 178 y sig. París, Lacroix, 1860.
[43] Véase Zeller, *op, cit.*, t. II, p. 525, l.
[44] *Ibid.*, p. 515.
[45] Lo que Sexto (*P.*, I, 218) llama, con una palabra desconocida, sin duda, por Protágoras.
[46] Arist., *Met.*, III, 4.
[47] Sext., *P.*, I, 218.
[48] M., VII, 65-87.
[49] Véase Zeller, *op. cit.*, p. 502, nota 3.
[50] Arist., *Met.*, II. 2, 998.
[51] Diόg., IX, 55. Cf. Zeller, *op. cit.*, p. 507.
[52] Diόg., IX, 5 l.
[53] *P.*, I, 216 y sig.

Capítulo II

Sócrates y los socráticos

I. Sócrates ha sido el adversario encarnizado de los sofistas; durante mucho tiempo se ha creído que no había nada de común entre ellos y él y que era su opuesto en todas las cosas. Ciertos historiadores modernos han cambiado todo eso: Hegel[1] encuentra que Sócrates se asemeja a los sofistas; Grote[2] estima que los principales sofistas se parecen a Sócrates; en fin de cuentas, Sócrates sería sólo el más ilustre de los sofistas. Sócrates, dice Hegel, no ha salido de repente de la tierra como un hongo; está en perfecta continuidad con su tiempo. Como los sofistas, renuncia a explicar el mundo; se coloca en el punto de vista subjetivo. Si, dice Grote, en medio de la guerra del Peloponeso se hubiese preguntado a cualquier ateniense: ¿Cuáles son los principales sofistas de vuestra ciudad? hubiera nombrado con seguridad a Sócrates entre los primeros.

Sin entrar aquí en una discusión que nos apartaría demasiado de nuestro tema, debemos señalar lo que hay de exagerado en esas opiniones. Si hay algunas analogías entre los sofistas y su ilustre contemporáneo, las diferencias

son mucho más numerosas y más importantes.[3] Asimilar Sócrates mismo a Protágoras y a Gorgias es a la vez hacerle una injuria inmerecida y cometer un grave error histórico. Sean cuales fueren los medios que él emplea y los rodeos en que se complace su pensamiento, Sócrates sólo ha perseguido un fin:[4] encontrar una verdad absoluta, universal, que se imponga a todo espíritu y cuya conciencia individual no sea la medida de ella. Su filosofía ha sido muy bien llamada la filosofía de los conceptos, y él la ha definido claramente al decir que la ciencia es el conocimiento de lo general. Sean cuales fueren sus vacilaciones y sus reservas, hay puntos sobre los cuales no ha variado jamás. ¿Dónde se ve que haya dudado de la virtud, de la diferencia de lo justo y de lo injusto, de la obligación de hacer el bien? Jamás moralista alguno ha mostrado una convicción más profunda, un ardor más sincero y más comunicativo para predicar la virtud. Si puede reprochársele algo, es haber tenido mucha confianza en la ciencia, haber identificado la virtud con la certidumbre absoluta que se apodera del espíritu cuando éste ha llegado a reconocer la verdadera naturaleza del bien. Y si el pensamiento de Sócrates tuviera algo en común con el escepticismo, ¿cómo comprender que sus más brillantes discípulos, Platón y Aristóteles, inspirándose en su espíritu y continuando su obra, hayan llegado a construir los sistemas más dogmáticos que existieron jamás?

Sócrates no sólo ha tenido fe en la ciencia, sino que ha descubierto un método excelente. Ese examen que a cada uno recomienda hacer sobre sí mismo, y que tan bien sabía practicar sobre el prójimo; ese análisis de las nociones, ésa prueba por la ironía y la dialéctica a la cual sometía a sus discípulos, era verdaderamente un procedimiento científico. No es aquél el método experimental, puesto que el ἔλεγχος, se aplica a objetos exteriores y

conserva siempre un carácter dialéctico y subjetivo; pero es algo análogo y que procede del mismo espíritu. Grote, que a pesar de todo sabe hacerle justicia, le compara, bajo este aspecto, a Bacon. "El *Elencos*, tal como, Sócrates lo aplicaba, dice otra vez con razón el historiador inglés,[5] estaba animado del espíritu más verdadero de la ciencia positiva y constituía un precursor indispensable que ayudaba a llegar a ésta." "Sócrates, agrega, era lo contrario de un escéptico: nadie miró jamás la vida con una vista más positiva y más práctica; nadie se encaminó jamás a su fin con una percepción más clara de la ruta que recorría; nadie combinó jamás como él el entusiasmo del misionero con la sutileza, la originalidad, el talento de los recursos inventivos y la comprensión generalizadora del filósofo."

Sin embargo, si Sócrates es lo contrario de un escéptico, es necesario reconocer que hay en su dogmatismo partes de escepticismo. Cuando repudia la ciencia de la naturaleza y declara que tales tópicos exceden el entendimiento humano,[6] que la divinidad los oculta a sus ojos, habla como los sofistas y como los escépticos de todos los tiempos. Es cierto que da una definición de la ciencia, y en eso se diferencia de los sofistas y de los escépticos; pero, no hay que engañarse en esto, la ciencia de que habla es únicamente la ciencia moral:[7] los conceptos que constituyen su objeto son únicamente conceptos morales. ¿Qué es el bien, lo justo y lo injusto, la piedad? He aquí las cuestiones que examina más a menudo en los *Memorables* de Jenofonte; y, ciertamente Jenofonte, nos representa a Sócrates más fielmente que Platón. Como los sofistas, la práctica le interesa mucho más que la teoría: toda su ambición, como la de éstos, es formar hombres útiles, buenos ciudadanos; sólo difiere de ellos por la idea que se hace del fin por alcanzar y de los medios más adecuados de lograrlo. No queremos, con A. Lange, acusarle

de haber detenido el progreso del espíritu humano y de haberlo extraviado "por millares de años en el dédalo del idealismo platónico".[8] Pero, es evidente que profesaba por lo que hoy llamamos la ciencia positiva un desdén excesivo. Cuando recomienda estudiar aritmética y geometría sólo en la medida en que son prácticamente útiles,[9] emplea exactamente el mismo lenguaje que tendrá más tarde Sexto Empírico: es, verdaderamente, una especie de escepticismo.

Por el método que emplea, Sócrates se distingue aun de los filósofos que le habían precedido y se aproxima a los sofistas. Desde el instante en que se confinaba al análisis de conceptos, la dialéctica era el único método que le convenía. Ahora bien; era necesario una gran atención para darse cuenta de que los mismos medios pueden ser empleados en vista de fines muy diferentes. Agreguemos que, sea por una imperfección inherente al espíritu griego, sea por las necesidades que le imponía una lucha cotidiana con espíritus ejercitados y temibles, la dialéctica de Sócrates es a menudo sutil y parece capciosa. Todavía hoy, al leer algunos diálogos de Platón, ¿no sucede que nos preguntamos cuál es el sofista? No es sorprendente que algunos contemporáneos, como Aristófanes, se hayan engañado sobre ella. Aun en este punto, Sócrates debía tener imitadores: los filósofos de la nueva academia se autorizan con su nombre y lo reivindican por uno de los suyos.[10]

En fin, aun en las cuestiones en que tenía las convicciones más decididas, en las cuestiones morales, las necesidades de la discusión y el carácter de su método obligaban a Sócrates a tomar una actitud escéptica. En todas las discusiones, su primera palabra era que no sabía nada; su primera preocupación era mostrar, sea a adversarios presuntuosos, sea a discípulos inexpertos, que ignoraba todo;

y agregaba que no tenía nada que enseñarles.[11] De ahí la fórmula tan conocida: "Lo que sé mejor es que no sé nada".[12] o también: "Sólo la Divinidad posee la sabiduría; la ciencia humana no tiene sino poco valor, e incluso no tiene ninguno".[13] La única superioridad que osara atribuirse sobre los demás era la de no creer que sabía cuando ignoraba.[14] A fuerza de hacer de la ignorancia y de la duda un elogio inmoderado, ha terminado por ser tomado al pie de la letra: se han equivocado con respecto a su ironía, y sin saberlo ni quererlo, ese dogmatismo ha favorecido con su nombre y sus ejemplos las empresas ulteriores del escepticismo.

II. Entre los sucesores de Sócrates, aquellos que se llaman los *socráticos* menores sólo a medias fueron fieles a su maestro; a lo menos, si se acordaron de su enseñanza, no la conservaron sin mezcla, y se ve reaparecer en sus doctrinas la influencia de filósofos anteriores y de sofistas: la del eleatismo y de Gorgias, en los megáricos y los cínicos;[15] la de Heráclito y de Protágoras, en los cirenaicos. De ahí en esas doctrinas gérmenes de escepticismo que no tardaron en desarrollarse.

Euclides es, ciertamente, un filósofo dogmático. Con sus maestros eleatas, repite que los sentidos nos engañan; pero tiene una confianza absoluta en la razón: cree en la unidad del Ser[16] inmaterial y eterno, que llama igualmente el Bien o la Razón; admite la teoría de las ideas. Pero, como los eleatas también, las exigencias de la causa que defendía lo llevaron a la dialéctica. No era cosa fácil defender directamente y hacer aceptar la teoría según la cual el Ser verdadero es uno, inmaterial e inmutable; era más fácil conformar a los que se atienen a las apariencias sensibles y mostrarles que su creencia conduce a inevitables contradicciones. La misma razón que había hecho apare-

cer el método indirecto de Zenón de Elea después de Parménides debía esta vez aún suscitar la erística después de la dialéctica, a Eubólides después de Euclides.

Eubólides continúa o inventa[17] los célebres sofismas *del Engañado, del Mentiroso, del Montón* o *del Calvo, del Cornudo*; estamos en plena sofística: Eutidemo y Dionisodoro no hablaban de otra manera.

Esos sofistas no merecen que se ocupen de ellos, pero debemos hacer una excepción con Diodoro de Crono, vigoroso dialéctico, según el testimonio de Cicerón[18] y que ha ejercido una cierta influencia sobre la escuela escéptica. Sexto le cita a menudo, para burlarse, es cierto, de él y de su dialéctica; hasta le llama sofista.[19] Sin embargo, ocurre que toma por su propia cuenta[20] los argumentos contra la posibilidad del movimiento, que Diodoro mismo había tomado a Zenón de Elea.

Estilpón reúne las doctrinas megáricas y las de la escuela cínica.[21] Sostiene, como lo había hecho ya Antístenes,[22] la imposibilidad de unir dos términos en un juicio, por ejemplo: el caballo corre,[23] porque ser caballo y correr son dos cosas muy diferentes. Como muchos cínicos, dirige contra la religión popular ataques que hacen prever ya a Carnéades.[24] El filósofo megarense Alexino[25] combate de igual modo la teoría de Zenón de Citio sobre el alma del mundo por un argumento que Carnéades se ha apropiado más tarde.

Pirrón, nacido en Elis, que ha sido discípulo de Brisón, hijo de Estilpón o de otro Brisón, fue ciertamente iniciado temprano en esa dialéctica o en esa erística; y Estilpón fue el maestro de Timón. Hay, pues, un vínculo histórico entre la escuela de Mégara y el pirronismo. Pero es más tarde, sobre todo, cuando se manifestaron las analogías entre las dos escuelas. Las tres escuelas salidas de Sócrates debían, en su transformación, dar nacimiento a

las tres grandes escuelas postaristotélicas: los cínicos son los precursores de los estoicos; los cirenaicos, de los epicúreos; los megáricos, de los escépticos.

Con Antístenes y los cínicos vemos aparecer una disposición completamente nueva a subordinar la ciencia a la moral. Hasta una teoría de Antístenes, manifiestamente inspirada por los recuerdos de la enseñanza de Gorgias, conducía directamente a la destrucción de toda ciencia. Según él, no puede unirse en un juicio un sujeto y un atributo; en efecto, el concepto del uno difiere del concepto del otro, y de dos cosas cuyos conceptos difieren, no podría decirse que la una *es* la otra. Es siempre esa rigurosa aplicación del principio de contradicción cuyo abuso en Parménides hemos ya señalado. Por ejemplo, decir: *el hombre es bueno*,[26] es decir que el hombre es otra cosa que él mismo. En otros términos, toda definición es imposible. Se ha dicho todo lo que puede saberse cuando se ha designado una cosa, cuando se la ha nombrado; son los seres individuales lo que realmente existe: los conceptos no son sino manera de pensar y no corresponden a nada real. Yo veo los hombres, decía Antístenes;[27] yo no veo la humanidad. Este nominalismo es exactamente lo contrario de la doctrina de Sócrates y de Platón.

Esta clase de atomismo lógico llevaba a Antístenes a proposiciones inquietantes, como ésta, que recuerda las fórmulas sofísticas: es imposible que dos personas se contradigan.[28]

Sin embargo, Antístenes no es escéptico. Escribió un libro sobre la distinción entre la opinión y la ciencia;[29] juzga incluso que la ciencia es necesaria para preparar la moral. La fórmula que acabamos de citar no tiene para él una significación escéptica. Si dos personas no pueden contradecirse, es porque en su teoría nominalista, siendo designado cada ser por un nombre individual, no hay dos

maneras de designar una misma cosa. Si no se entienden, es porque, creyendo hablar de un mismo objeto, en realidad hablan de otro. Si se hablara del mismo, se entenderían; no pueden contradecirse, porque no se dicen nada. Aristóteles tenía, pues, razón de concluir también de esa proposición que ella declara todo error imposible. Pero, además de que esta teoría, quiéralo o no, es una completa renunciación a la ciencia, se convendrá en que tales sutilezas confinan en la sofística; en el *Eutidemo* de Platón, el sofista Dionisodoro tiene exactamente el mismo lenguaje. Antístenes no ha concluido directamente de aquella proposición que la ciencia es imposible; pero sus sucesores irán más lejos: todas las ciencias (ἐγκύκλια μαθήματα) serán para ellos,[30] así como para los escépticos, como si no existieran.

Aristipo y los cirenaicos están de acuerdo con los cínicos para disminuir el papel de la ciencia; pero sus razones son diferentes. Tenemos, dicen, sensaciones; pero no sabemos nada de las cosas que las producen. Lo dulce y lo amargo, el frío y el calor, lo blanco y lo negro son estados de nuestra conciencia (πάθη); pero no podemos decir ni que la miel es dulce, la hierba suave, amarga; ni que el hielo es frío y el vino generoso ni que el aire de la noche es oscuro.[31] Como en una ciudad sitiada, estamos aislados de las cosas exteriores: sólo nos conocemos a nosotros mismos. Ni siquiera podemos decir que todos somos afectados de la misma manera, en las mismas circunstancias; en efecto si dos hombres dicen que ven el color blanco o el negro, ¿quién puede asegurar que ellos sienten sensaciones idénticas? Cada uno de ellos no conoce sino la suya. Hay, por otra parte, grandes diferencias entre los hombres y los animales: algunos de ellos no gustan de la miel; otros se alimentan de hierba suave; a veces el frío quema y el vino enfría; el sol ciega y hay seres que

ven con claridad durante la noche. Si deseamos evitar el error, no hay que hablar sino de nuestros estados de conciencia. No digamos que las cosas existen, sino que parecen.[32] Y porque nuestra ciencia se reduce a conocer lo que ocurre en nosotros, el placer es el único bien.

Al expresarse así, los cirenaicos vuelven al punto de vista puramente subjetivo de Protágoras; o, más bien, ellos lo exceden. En efecto, Protágoras, lo hemos visto, explicaba el carácter relativo de la sensación por el dogma heracliteano del flujo perpetuo de las cosas; objetivaba nuestras sensaciones cuando afirmaba que todo lo que es representado existe realmente, que todo es verdadero. Los cirenaicos se eximen de toda afirmación metafísica; se atienen al puro fenomenismo; por ahí están más cerca del escepticismo.

Tan próximos están a éste, que Sexto se ha creído obligado a señalar las diferencias que separan las dos doctrinas.[33] Los cirenaicos, dice, afirman que los objetos exteriores no pueden ser percibidos; el escéptico no sabe nada de ello. La diferencia, es evidente, se reduce a poca cosa.

Pero los cirenaicos se limitaban a indicar esta teoría sin insistir mucho en ella; no es para ellos sino un medio de justificar su doctrina capital, la que pretende que el placer es el único bien: éste no es aún el verdadero escepticismo.

III. Sería ridículo buscar huellas de escepticismo en Platón y Aristóteles. ¿Qué afinidad puede haber entre los escépticos y estos grandes filósofos que, en todas sus obras, hablan con una confianza tan orgullosa de las cosas en sí, del ser en tanto que ser, del bien absoluto e inmutable? Jamás se les ha ocurrido que pudiera vivirse en la duda y contentarse con ella; y se habrían sorprendido

mucho si se hubieran expresado ante ellos las fórmulas del pirronismo. La única forma de escepticismo que hayan conocido es, no la que duda de todo, sino la que niega todo, es decir, un dogmatismo invertido. Se sabe de qué manera la han tratado. Basta recordar aquí la vigorosa refutación de Protágoras en el *Teeteto*, la de la teoría del placer en el *Filebo;* el *Gorgias* y el *Sofista* terminan por mostrarnos con la mayor claridad lo que Platón pensaba de los sofistas y cuánto caso hacía de sus argucias. En cuanto a Aristóteles, si se ha tomado el trabajo, en sus *Refutaciones a los sofistas,* de resolver algunas de las dificultades suscitadas por ellos, es todo lo más cuando, en las revistas generales de los filósofos anteriores por las cuales gusta comenzar sus grandes obras, se digna mencionar a veces las tesis de los más célebres sofistas: Él se contenta con formular claramente, con establecer magistralmente el principio de contradicción; no hace a Protágoras y a Gorgias el honor de discutirles como a un Parménides o a un Pitágoras.

¿A qué se debe, pues, que toda una rama de la escuela escéptica, la nueva academia, no haya dejado de hacerse pasar como guardiana fiel de las tradiciones platónicas? Y ha encontrado crédito en la Antigüedad; pues Cicerón parece tomar en serio esta pretensión y Sexto Empírico diserta doctamente sobre la cuestión de saber si Platón es dogmático o escéptico.[34] Esto es un error, indudablemente; pero hombres que no estaban ni privados de inteligencia ni de mala fe no han podido engañarse sin que haya por lo menos una apariencia que explique su equivocación. ¿Qué hay, pues, en la filosofía de Platón que pueda servir de pretexto a una interpretación escéptica?

Ya hemos indicado las razones que obligaron a Sócrates, rodeado de adversarios tan hábiles, a no hablar sino

con prudencia, a no afirmar nada sino con cuidado y haciendo toda clase de reservas. Platón toma, naturalmente, las mismas precauciones, sobre todo cuando hace hablar a Sócrates. De ahí que en sus diálogos haya numerosos pasajes en que parece vacilar, en que se sirve de fórmulas dubitativas: "Afirmar –dice,[35] después de haber expuesto el mito del *Fedón*–, que las cosas son tales como las he descrito no convendría a un hombre sensato". "En sus obras, declara a su vez Cicerón,[36] Platón no afirma nada: discute el pro y el contra, vacila en todas las cuestiones, no dice nada que sea indudable." Pero, visiblemente, Cicerón exagera. En el pasaje que acabamos de citar, Platón hace las reservas que todo hombre razonable debe hacer y puede hacer sin conceder nada al escepticismo. ¿Es dudar de la verdad decir: sólo Dios puede conocer la verdad completamente;[37] o aun: durante su vida mortal el alma no puede tener la intuición pura de la verdad,[38] y, finalmente, que ella no puede ser entrevista sino en raras ocasiones y con mucho esfuerzo?[39] Si esto es escepticismo, todos los filósofos son escépticos. Pero aquél no era ya necesario a hombres apasionados, que buscaban por todas partes autoridades y deseaban tener antepasados a toda costa. Abusaban del derecho que se atribuían de contentarse en todas las cosas de las apariencias.

Sin embargo, una razón tan débil y un pretexto tan miserable[40] no bastan para hacernos comprender que la nueva Academia haya podido hacerse pasar por la heredera legítima de Platón; es necesario que haya entre ella y él un vínculo real de parentesco. Este parentesco es, por otra parte, muy ilegítimo.

Con una intención completamente dogmática, a fin de ejercitar el espíritu, de habituarle a moverse con facilidad en la región abstracta de las ideas, Platón había recomendado discusiones dialécticas en las cuales, de una idea

dada o, como él decía, de una hipótesis, se deducen todas las consecuencias, positivas o negativas, que están contenidas allí, se buscan las que armonizan con ella o la contradicen, se examinan, en una palabra, bajo todos sus aspectos; tenemos un ejemplo notable de este método en el *Parménides*.[41] De ahí la costumbre que se había perpetuado en la escuela de examinar en cada tema todas las alternativas posibles y de pesar ora el pro, ora el contra. Con el tiempo, se olvidó el fin, para no conservar sino el medio; el espíritu pasó y la letra permaneció. Algunas inteligencias menos elevadas que la de Platón pudieron creer de buena fe que aplicaban su método, cuando habían conservado sólo la forma exterior y el procedimiento técnico y cuando, a decir verdad, hacían todo lo contrario. Es una decadencia progresiva, análoga a la que Platón mismo ha descrito tan finamente, cuando muestra, en el libro VIII de la *República*, cómo de la forma más perfecta de gobierno nacen poco a poco, por degradaciones casi insensibles, las formas inferiores.

IV. Si Aristóteles ha sido incluido entre los maestros cuyos nombres reivindicaban los escépticos de la nueva Academia, aunque le nombran poco e insisten menos en hacer de él uno de los suyos, es porque él atribuía también gran importancia a la dialéctica. En la teoría de la inducción, el gran filósofo había encontrado el problema, que preocupa a todos los modernos; ¿cómo pasar de algunos casos observados a la ley que rige todos los casos semejantes? ¿cómo, sin hacer una enumeración completa, manifiestamente imposible, afirmar de todos los seres de un mismo género lo que sólo se ha constatado de algunos? Es por medio de la dialéctica como había ensayado llenar el intervalo. Dados los casos observados, las creencias generalmente adoptadas, los proverbios, sobre todo

las opiniones de los hombres más instruidos, es necesario, antes de formular una ley general, someter estos hechos a la crítica, examinar dialécticamente lo que de ellos puede decirse en pro y en contra, pasar revista a las dificultades y ensayar resolverlas.[42] De ahí expresiones[43] análogas a las que los escépticos debían emplear más tarde; hay que dudar antes de saber: es la duda metódica de Descartes. Nada más razonable y más conforme con el verdadero espíritu dogmático, sean cuales fueren las reservas que, por otra parte, puedan hacerse con respecto a esta manera de comprender la inducción. Pero, aquí de nuevo, había una apariencia de escepticismo; esta apariencia bastaba a los espíritus poco exigentes.

En resumen, si se toma la palabra *escepticismo* en su sentido preciso e histórico, no ha habido escepticismo antes de Pirrón; el pirronismo es realmente una teoría original, una concepción nueva introducida en la filosofía. Se ven asomar en los filósofos anteriores algunos de los argumentos de que se servirán los escépticos; se descubren en aquéllos los lineamientos de su doctrina. Pero, además de que estos argumentos se encuentran en ellos sólo en estado de bosquejo, no están aún agrupados bajo una idea común y sistematizados en vista de una misma conclusión. La sofística misma está muy alejada del verdadero escepticismo. Pero razones análogas a las que habían dado nacimiento a la sofística: la diversidad de los sistemas, sus lagunas o sus contradicciones íntimas y, también, si se tienen en cuenta circunstancias exteriores, la muerte de Alejandro y el trastorno que la caída de su imperio lleva al mundo griego, van a favorecer la aparición del pirronismo.

[1] *Geschichte der Philos.*, t. II, p. 42 (*Werke*, t. XIV; Berlín, Duncker, 1833).

[2] *Hist. de la Grèce*, trad. Sadous, t. XII, p. 173 y sig. (París, Lacroix, 1866.)

[3] Es lo que Zeller (*Philos. der Griechen*, t. II, p. 158 3ª edic. Leipzig, 1875) muestra con mucha fuerza y precisión.

[4] Véase, sobre el verdadero sentido de la filosofía de Sócrates, el hermoso estudio de Em. Boutroux, *Socrate, fondateur de la science morale* (Séances et travaux de L'Acad. des sc. morales et politiques, 1883).

[5] *Op. cit.*, p. 341.

[6] Jenofonte, *Memor.*, I, I, 11, IV, VII, 6. Aristóteles, *Met.*, I, 6.

[7] Creemos que Fouillée, en su libro, por otra parte tan notable, *La Philosophie de Socrate* (caps. II y III; París, G. Baillière, 1874), ha exagerado el carácter metafísico de la filosofía de Sócrates. El texto tan conocido del *Fedón 96*, A, sobre el cual reposa sobre todo su interpretación, señala claramente la diferencia del punto de vista de Sócrates, dispuesto a explicar el mundo por el hombre, con el de los filósofos anteriores, dispuestos a explicar el hombre por el mundo; pero aquél no implica un sistema de metafísica. La única *ciencia* de que se ocupa Sócrates y cuya legitimidad reconoce es la moral. Cf. Emile Boutroux, *op. cit.* Por otra parte, quedaría por saber si en ese pasaje Platón expresa, no su propio pensamiento, sino el de su maestro, y esto es muy dudoso.

[8] *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, t. I, p. 50. París, 1877.

[9] Jenofonte, *Memor.*, IV, VII, 2.

[10] Cic., *Ac.*, I, IV, 16-XII, 44.

[11] Platón, *Teeteto.*, 150, C; *Menón*, 80, A; Arist., *Soph. elench.*, XXXIV.

[12] Cic., *Ac.*, II, XXIII, 74; I, IV, 16.

[13] Plat. *Apol. de Sócr.*, 21, B, y sig.

[14] *Ibid.*

[15] Antístenes había sido discípulo de Gorgias (Diόg., VI, I; Ath. V, 220); en cuanto a Euclides, no sabemos cómo fue iniciado en las doctrinas de la escuela de Elea; pero no es dudoso que las haya conocido. Cicerón (Ac, II, XIII, 129) no hace ninguna distinción entre la escuela de Elea y la de Mégara, llamada más tarde la escuela de Elis, y finalmente escuela de Eritrea cuando Menedemo se hubo establecido en esta última ciudad. Cf. Aristocl. ap. Eus., *Praep. ev.* XIV, XIV, I.

[16] Véase Mallet, *Histoire de l'école de Mégore et des écoles d'Elis et d'Erétrie.* París, 1845.

[17] Prantl (*Geschitche der Logik*, tomo 1, 2, p. 33; Leipzig, Hirzel, 1881) atribuye a esos sofimas un origen megárico. Zeller (*op. cit.*, II, p. 232, 3, 3ª edic.) se inclina más bien a pensar que ya los sofistas se habían servido de ellos. Prantl expone detalladamente esos curiosos razonamientos.

[18] *De Fato,* VI, 12.
[19] *P.,* II, 245; M., X, 85, 99.
[20] *P.,* III, 71.
[21] Zeller, *op. cit.,* II, p. 234 y sig.
[22] Véase a continuación.
[23] Plut., *Adv. Colot.,* 22, l; 23.
[24] Dióg., II, 116.
[25] He aquí el razonamiento, según Sexto (*M.*, IX, 108): El poeta vale más que el que no es poeta; el gramático, que el que no es gramático, y de igual modo con respecto al resto. No hay nada mejor que el mundo; por lo tanto, el mundo es poeta y gramático.
[26] Platón, *Sofista,* 251, B; Arist., *Met.,* IV, 29.
[27] Simplic., *In categ. Schol. Arist.,* 54, B.
[28] Arist., *Met.,* IV, 29: μὴ εἶναι ἀντιλέγειν.
[29] Dióg., VI, 17.
[30] Dióg., VI, 103, 73; Stob., *Floril,* 33, 14.
[31] Plut., *Adv. Colot.,* 24. Cf. Cic., *Ac.,* II, XLVI, 142; VII, 20; Sext., *M.*, VII, 191; *P.*, I, 215; Diόg., II, 92.
[32] Plut., *ibid.*: Τὸ φαίνεται τιθέμενοι, τὸ δ' ἐστὶ μὴ προσατοφαινόμενοι περὶ τῶν ἐχτός.
[33] *P.*, I, 215.
[34] *P.*, I, 222.
[35] *Fedón,* 114, D.
[36] *Ac.*, I, XII, 46. Cf. II, XXIII, 74.
[37] *Parménides,* 134, C.
[38] *Fedón,* 66, B.
[39] *República,* VI, 506, E; VII, 517, B; *Fedón,* 248, A.
[40] Sería abusar de las palabras pretender encontrar en Platón algo de la manera de los escépticos, porque ha dicho (Rep., V, 479, C): οὔτ εἶτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον.
[41] 135, C. Cf. *Fedón,* 101, D.; *Menón,* 86, E.
[42] *Top.*, I, l; *Ética a Nic.*, 1, 8. Véase, sobre toda esta teoría, Zeller, *op. cit.*, t. III, p. 243, 3ª edic.
[43] *Met.*, III, l: Ἔτι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προύργον τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί... Cf. *Ética a Nic.,* VII, 1.

Libro I

El antiguo escepticismo

CAPÍTULO I

División de la historia del escepticismo

Los historiadores dividen de ordinario la historia del escepticismo en dos partes: distinguen el antiguo escepticismo y el nuevo; entre los dos se coloca, naturalmente la Academia nueva. Entre los antiguos escépticos, Pirrón y Timón son los únicos sobre los cuales tenemos informes precisos; el nuevo escepticismo comienza con Enesidemo; Agripa y Sexto Empírico son sus principales representantes.

Esta división tiene un gran defecto: está en desacuerdo con la que indican los escépticos mismos. Un texto de Sexto distingue bien los antiguos y los nuevos escépticos; pero Enesidemo está colocado entre los antiguos. "Los antiguos escépticos, dice Sexto,[1] nos han transmitido diez tropos que terminan en la suspensión del juicio." Ahora bien; en otro pasaje, los diez tropos son formalmente atribuidos a Enesidemo.[2] Haas,[3] el primero en señalar esta dificultad, hace notar, además, que en todas partes en que Sexto cita a Enesidemo, le pone en compañía de Pirrón y de Timón.[4] Diógenes[5] y Aristocles[6] citan también a Enesidemo al mismo tiempo que a los dos fundadores del es-

cepticismo. Se debe, pues, comenzar el nuevo escepticismo, no con Enesidemo, sino con el autor de los cinco tropos, el cual sabemos que es Agripa.

Sin embargo, en favor de la división ordinariamente adoptada se pueden invocar muchas buenas razones. Primeramente, según un testimonio formal, el de Aristocles,[7] Enesidemo renovó el escepticismo que había sufrido un eclipse durante un tiempo bastante largo. Además, si se considera el contenido mismo de las doctrinas, es imposible no reconocer una gran diferencia entre Enesidemo y sus antecesores. En Pirrón y Timón se encuentran quizá ya (es un punto controvertido) los diez tropos; sin embargo, no parecen haberlos clasificado y enumerado metódicamente. Pero, sobre todo, no encontramos en ellos nada semejante a la crítica de la idea de causa y de la demostración que ha intentado Enesidemo. Hay ahí, si no nos equivocamos, un elemento completamente nuevo, de una importancia capital, y que ha ejercido una gran influencia sobre el desarrollo ulterior del escepticismo. Los sucesores de Enesidemo, entre ellos Sexto, reproducen las razones de Enesidemo; y a pesar de que traen nuevos argumentos, es fácil ver que le toman su método y aplican los mismos procedimientos de discusión a otras nociones que Enesidemo no había pensado quizá discutir. Haas[8] nos parece muy injusto con Enesidemo cuando le rehúsa toda originalidad; declara que es un filósofo mediocre y sin genio; que no ha tenido discípulos y no ha hecho época en la historia del escepticismo. La manera como los últimos escépticos hablan de él; el hecho de que le pongan en el mismo rango que Pirrón y Timón testifican que no veían en él un hombre ordinario. Pero, sobre todo, el estudio de sus argumentos tan vigorosos y tan profundos, animados de un espíritu científico tan raro en la Antigüedad, nos muestran en él un filósofo de primer orden.

Encontramos muchas más analogías entre Enesidemo y los últimos escépticos que entre el mismo filósofo y los primeros. Si fuera necesario conservar a toda costa la distinción entre los antiguos y los nuevos escépticos, a pesar del testimonio de Sexto y de los argumentos recordados arriba, no vacilaríamos en adherirnos a la opinión común que ve en Enesidemo el primero de los nuevos escépticos.

Pero ¿es necesario conservar esta división? Ella no tiene gran valor histórico, y sólo es indicada dos veces de paso por Sexto, que no parece darle mucha importancia. Si cuenta a Enesidemo entre los antiguos escépticos, como creemos que hay que concedérselo a Haas, es, sin duda, por una razón cronológica o porque ha sido impresionado por las diferencias, muy reales por otra parte, que distinguen su propia doctrina de la de Enesidemo. Pero ¿ha tomado suficientemente en cuenta la diferencia que separa a Enesidemo de Pirrón y de Timón? A la distancia en que se encontraba de estos filósofos, ¿no era más fácil a Sexto medirla exactamente? Quizá no se preocupó casi de ello. En fin, Pirrón no había escrito nada; es probable que Sexto no conociera a los antiguos escépticos sino por los escritos de Enesidemo; no debía, pues, hacer distinción entre ellos.

Por todas estas razones, creemos que no puede abandonarse sin inconvenientes la vieja división entre los antiguos y los nuevos escépticos, y atenerse a una distinción nueva entre ellos, fundada en los caracteres intrínsecos de las doctrinas. Esta división comprendería tres períodos, los cuales corresponden a tres aspectos bien separados de la doctrina escéptica.

El primero es el de Pirrón y de Timón. Tiene por carácter distintivo el desdén por la dialéctica: hay la preocupación ante todo de escapar a las sutilezas de los sofistas. Veremos más adelante que Pirrón y Timón, obsesos con

esas discusiones sin fin, han tomado la decisión de no responder más a nadie. De ahí las fórmulas: yo no sé nada; yo no defino nada. Toda su ambición se limita a encontrar un medio de vivir felices y tranquilos. La moral, o si esta palabra es demasiado precisa para designar una filosofía que no admite la distinción natural entre el bien y el mal, la vida práctica es esencial a sus ojos. En eso son aún socráticos; pero Sócrates fundaba la moral en la ciencia; ellos han intentado fundarla en la negación de la ciencia o, más bien, fuera de la ciencia. Podría designarse este período con el nombre de *escepticismo moral* o, si este nombre es equívoco, con el de *escepticismo práctico*.

El segundo período, separado del primero, sea lo que de él dijere Haas, por un intervalo bastante largo, comprende a Enesidemo y sus sucesores inmediatos. Este período presenta un carácter completamente opuesto al del precedente: el escepticismo llega a ser, sobre todo, dialéctico. Pirrón y Timón ya habían opuesto los sentidos a la razón; pero insistían especialmente en las contradicciones de las opiniones y del testimonio de los sentidos. Enesidemo conserva estos argumentos; clasifica los diez tropos, pero se dedica principalmente a mostrar dialécticamente la impotencia de la razón. Prosigue, renovándolo, el método de los eleatas y se propone poner la razón en todas partes en contradicción consigo misma. Puede designarse este período con el nombre de *escepticismo dialéctico*.

El tercer período presenta aún un carácter completamente nuevo y al cual no nos parece que los historiadores hayan atribuido siempre la necesaria importancia. La escuela escéptica, que continúa aprovechándose de los trabajos de sus antecesores, recusa el testimonio de los sentidos, se sirve de la dialéctica, y hasta abusa de ella, para mostrar la impotencia de la razón. Pero, en el fondo, desprecia la dialéctica;[9] por hábito, por una especie de di-

letantismo, para darse el placer de mostrar a sus adversarios que sabe manejar sus armas y, volverlas contra ellos, arriesga tantos razonamientos sutiles; pero sabe lo que hay que pensar de la dialéctica: no se engaña. El carácter propio de los escépticos de esta época es que son al mismo tiempo médicos empíricos; conocen o, más bien, entrevén el método de observación; han advertido que, constatando series de fenómenos, puede preverse empíricamente su regreso: éste es el método que desean substituir a la dialéctica. Aquél no es la ciencia, si se quiere; es un arte o una rutina, pero que, a sus ojos, es preferible a la vana ciencia con la cual se han contentado todos hasta entonces: es una especie de positivismo. Como los primeros escépticos, los filósofos desdeñan, aunque de él se sirven, el razonamiento puro y la dialéctica pero no es sólo la virtud personal, la fuerza del carácter, la indiferencia del sabio lo que desean substituir a la ciencia: es la experiencia y la observación. Éste es el período del *escepticismo empírico.*

Además de estos tres períodos, hay que hacer un lugar a la Academia nueva. La cuestión, tan discutida ya por los antiguos, de saber si la doctrina de la Academia nueva es la misma que la de los escépticos, será examinada cuando las doctrinas hayan sido expuestas. Las analogías exteriores son suficientes para que sea imposible hacer la historia del escepticismo sin hablar de la nueva Academia. Ésta se coloca naturalmente, por el orden de las fechas, entre el primero y el segundo período del escepticismo.

Dividiremos, pues, el presente estudio en cuatro libros, y examinaremos sucesivamente: el escepticismo práctico (Pirrón y Timón), el probabilismo (Academia nueva), el escepticismo dialéctico (Enesidemo y Agripa) y el escepticismo empírico (Sexto Empírico).

[1] *P.*, I, 36: Παραδίδονται συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς τρόποι, δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀρθμόν... *Ibid.*, 164: Οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε. Cf. I, 177. *M.*, VII, 345: καθάπερ ἐδείξαμεν τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ τρόπους ἐπιόντες.

[2] La cuestión de saber si esos diez tropos deben ser realmente atribuidos a Enesidemo, será discutida más lejos, p. 75.

[3] *De Philos, scepticor, succesionibus,* disc. inaug. *Wirceburgi,* Stuber, 1875, p. 28.

[4] *P.,* I, 180, 210, 22; III, 138; M., VII, 345, 349, etc.

[5] Dióg. IX, 102.

[6] Ap. Eus., *Praep. ev.,* XIV, XVIII, *16.*

[7] Ap. Eus., *Praep. ev.,* XIV, XVIII, 29... Αἰνησιήμός τις ἀναζωπηρεῖν ἤρξατο τὸν ὕθλον τοῦτον.

[8] *Op. cit.,* p. 43.

[9] Véanse particularmente los tres curiosos capítulos sobre los sofismas, en los cuales Sexto (*P.*, II, 236) opone el método de los dialécticos al de los médicos.

Capítulo II

Los orígenes del antiguo escepticismo

De todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad, la escuela pirrónica es ciertamente aquella cuyas doctrinas nos son mejor conocidas. Más favorecido que sus rivales, el estoicismo y el epicureísmo, por un libro auténtico, obra de uno de sus principales representantes, Sexto Empírico, el pirronismo ha llegado hasta nosotros, y ese libro no es sólo un resumen o manual, como los κυρίαι δόξαι de Epicuro. Platón mismo y Aristóteles no han tenido la feliz fortuna de dejar tras sí una exposición clara, sistemática y completa de su doctrina. Pero si no hay ninguna duda sobre lo que han pensado los filósofos que dudaban de todo, no ocurre lo mismo con sus personas y sus biografías. Ni sobre Pirrón, ni sobre Enesidemo, ni sobre Sexto Empírico poseemos informes suficientes. Todos estos filósofos se han desvanecido en cierto modo detrás de su obra: el olvido profundo en que han caído es como el rescate del renombre que se ha dado a su doctrina. Apenas la fisonomía de uno de ellos, del que ha dado su nombre a la secta, puede discernirse más o menos. Pero los orígenes, la historia íntima de su pensamiento se nos escapan

casi enteramente: se les puede alcanzar sólo por conjetura. Sin embargo, hay que tratar de indicar, en la medida que lo podamos, las causas de la aparición del escepticismo y los vínculos que lo unen a las doctrinas anteriores.

I. Entre las causas que provocaron la aparición del escepticismo hay que señalar, ciertamente en primer lugar, la diversidad y la oposición de los sistemas en los cuales se habían detenido los filósofos anteriores. Aquí es necesario defenderse de una especie de ilusión óptica. Nos figuramos fácilmente que, entre tantos sistemas, los de Platón y Aristóteles, tan diferentes por ciertos detalles, tan semejantes en el fondo, eran los únicos con los cuales hubo que contar. A la distancia en que nos encontramos, vemos esos grandes sistemas elevarse por encima de los demás, más o menos como a medida que nos alejamos de una cadena de montañas vemos destacarse con mayor claridad la imponente majestad de las más altas cimas. No era así en el tiempo en que surgieron: parecieron todos más o menos al mismo nivel. Cuando los más antiguos historiadores, Soción e Hipóboto, intentan clasificarlos, nombran simultáneamente, en una confusión y con una falta de consideración que nos ofenden, el megarismo, el cirenaísmo, el platonismo, el peripatetismo, el cinismo. Diógenes Laercio, en su gran obra, consagra un libro entero a Platón, pero no hace a Aristóteles igual honor. Cicerón mismo enumera una multitud de sistemas: los de Demócrito, de Empédocles, de Platón, de Aristóteles, sin que parezca hacer entre ellos una diferencia muy profunda. La diversidad y la oposición de sistemas eran, pues, en el tiempo de Pirrón, mucho más sorprendentes de lo que ahora estamos inclinados a suponer, y se comprende que los espíritus ilustrados y abiertos, acosados en todas las direcciones, ensordecidos, como lo dirá Timón, por los gri-

tos discordantes de las escuelas que se disputan los adeptos, hayan buscado el reposo en la abstención y la duda.

Al lado de estas causas de orden intelectual, hay que hacer un lugar, sin duda, a las influencias exteriores y políticas. La época en que apareció el escepticismo antiguo es la que siguió a la muerte de Alejandro. Los hombres que vivían entonces habían sido testigos de los acontecimientos más extraordinarios y más propios para trastornar todas sus ideas. Algunos de ellos, sobre todo los que, como Pirrón, habían acompañado a Alejandro, no habían podido pasar a través de tantos pueblos diversos sin asombrarse de la diversidad de costumbres, de religiones, de instituciones. Como se ha señalado a menudo, no hay nada como el contacto con pueblos extranjeros para inspirar a las almas más vigorosas dudas sobre sus creencias, aun sobre las más inveteradas. Es así como nuestro Descartes, por haber rodado a través del mundo, "se desembarazó de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de avenirnos a razones".[1] Los viajes son una escuela de escepticismo.

Pero eran las conquistas de Alejandro, sobre todo las que proporcionaban un amplio motivo a las reflexiones de los filósofos. El imperio del gran rey, que, a pesar de todas sus debilidades, asombraba todavía a los griegos por su poder y su riqueza se había desplomado en algunos meses bajo los golpes de un joven conquistador. Cosa más extraordinaria aún para los espíritus griegos, ese joven conquistador había querido hacerse adorar, y lo había conseguido. Se sabe cuánta resistencia opusieron los griegos, los filósofos especialmente (salvo Anaxarco), a Alejandro cuando tuvo el capricho de declararse hijo de Zeus. Eso costó la vida a Calístenes. Los sobrevivientes debieron resignarse a guardar para sí sus reflexiones. Pero habían visto cómo se hace un dios.

También ocurrió otra cosa cuando los sucesores de Alejandro se disputaron el mundo. Todas las ideas más caras a los espíritus griegos recibieron de los acontecimientos los más crueles desmentidos. Jamás pueblo alguno había sido hasta entonces más profundamente apegado a la libertad: Platón, el aristócrata, Aristóteles, el amigo de Alejandro, no hablan de la tiranía sino con desdén e ironía; todos los griegos, de común acuerdo, la miran como el régimen más abyecto. Sin embargo, es la tiranía la que triunfa por todas partes. Después de una tentativa desgraciada de Atenas para reconquistar la libertad, la pesada mano de Antipáter cayó de nuevo sobre la ciudad: la guerra lamíaca puso fin a sus últimas esperanzas; decididamente, hay que obedecer a un Polisperconte, a un Casandro, a un Demetrio Poliorcetes.

Se había visto ya sucumbir muchas veces la justicia y el derecho justo, pero estaba reservado a ese tiempo ver el más insolente triunfo de la fuerza brutal. Demóstenes e Hipérides han muerto; Leóstenes ha sucumbido; Foción bebe la cicuta. Pero, después de Demetrio de Falero, Demetrio Poliorcetes se instala triunfalmente en Atenas, mancilla el templo de Atenea con sus libertinajes sin nombre e introduce abiertamente en Grecia la depravación oriental. Toda Grecia es víctima de una horda de soldados ávidos y sin escrúpulos; por todas partes la traición, el fraude, el asesinato, crueldades vergonzosas, desconocidas hasta entonces en el Occidente. Y no es sólo Grecia sino el universo entero, entregado a los lugartenientes de Alejandro, el que da este espectáculo lamentable.

¡Si se hubiese podido siquiera dejar pasar la tormenta y esperar tiempos mejores! Pero la esperanza misma está prohibida. El porvenir es tan sombrío como el presente. El pueblo de Atenas está tan profundamente corrompido que no hay ya nada que esperar de él: el árbol está podri-

do en su raíz. En ese tiempo, en efecto, los atenienses se deshonraron por indignas adulaciones a Demetrio Poliorcetes; cambian la ley, cosa inaudita, para permitirle iniciarse antes de la edad en los misterios de Eleusis; cantan en su honor el Itifalo y le colocan por encima de los dioses: "Lo que ordena Demetrio es santo con respecto a los dioses; justo con respecto a los hombres".[2] Se elevan templos a sus concubinas y a sus favoritas. Las cosas llegan a tal punto, que Demetrio mismo declara que no hay ya en Atenas una sola alma noble y generosa,[3] y se ve rehusar el derecho de ciudad en Atenas a filósofos tales como Jenócrates.[4]

Los mismos filósofos no están exentos de reproche. Además de que la filosofía ha llegado a ser muy a menudo una especie de diversión accesible aun a los cortesanos,[5] se ha visto a algunos filósofos convertirse en tiranos[6] y señalarse por sus crueldades. Teofrasto es amigo de Demetrio de Falero, y Aristón[7] se convierte en adulador de Antígono Gonatas.

¿Qué de sorprendente si en presencia de tal espectáculo, algunos hayan llegado a desesperar de la virtud y de la verdad, a declarar que la justicia es sólo una convención? Era necesario una virtud más que humana para resistir a tales conmociones. Y será el eterno honor del estoicismo haber dado al mundo el ejemplo de esa virtud. Pero nadie debe sorprenderse de que otros, menos enérgicos y menos orgullosos, se hayan desanimado, renunciado a la lucha y dicho, como lo hará Bruto más tarde, que la virtud no es sino un nombre.

Habitualmente se representa a los escépticos como habiendo contribuido a producir, por sus sutilezas y sus negaciones, ese debilitamiento de la filosofía y de las costumbres públicas. De creer a muchos historiadores, ellos, serían los autores de las desgracias de su tiempo. Pero

son, más bien, sus víctimas. En el momento en que aparece el escepticismo Atenas no tiene ninguna virtud que perder. No se trata ya en aquel momento, como en tiempos de la sofística, de zapar sordamente las antiguas creencias: ya están en ruina. El escéptico, lo mostraremos más lejos, no es en esa época un burlón que sólo piensa en destruir, en enriquecerse o en asombrar a sus contemporáneos: es un desengañado que no sabe ya dónde asirse. Se encuentra más cerca del estoicismo que del epicureísmo: por eso vemos que Cicerón nombra siempre a Pirrón con los estoicos. Como los estoicos, en efecto, se aísla del mundo, del cual nada puede esperar: sólo cuenta consigo mismo; renuncia a toda esperanza como a toda ambición. Replegarse sobre sí mismo, a fin de ofrecer a la desgracia el menor asidero posible; vivir con simplicidad y modestia, como los humildes, sin pretensión de ninguna clase; desinteresarse del mundo, y tomar su parte en los males que nadie tiene poder para impedir: ése es el ideal del escéptico. ¡Filosofía egoísta y limitada, sin duda! Había cosas mejores que hacer aun en esos tiempos agitados. Pero, bien pensado, hay que convenir en que, comparados con sus contemporáneos, los pirrónicos deben al menos colocarse entre los mejores. Hay en su actitud cierta dignidad y verdadera fuerza. No poseyeron virtudes; pero, a lo menos, no tuvieron vicios. Son más o menos como aquel personaje moderno a quien se le preguntaba qué había hecho durante el Terror y que respondió: "He vivido".

Los ejemplos de esta resignación y de esta renuncia que son los caracteres distintivos del escepticismo primitivo los había encontrado Pirrón en las riberas del Indo: éste es un punto por donde la expedición de Alejandro ejerció sobre los destinos del escepticismo una influencia que creemos capital. Se nos ha testificado expresa-

mente que Pirrón conoció a los gimnosofistas, ascetas que vivían extraños al mundo, indiferentes al sufrimiento y a la muerte. Nadie duda de que se haya impresionado vivamente ante espectáculo tan extraño; y se acuerda de ellos cuando, vuelto a su patria, vio a qué miserables resultados habían conducido tantos esfuerzos intentados por los filósofos, tantas, victorias ganadas por el más glorioso de los conquistadores. La dialéctica le había enseñado quizá la vanidad de la ciencia tal como existía en su tiempo: aprendió de los gimnosofistas la vanidad de la vida, y creyó, con otro sabio del Oriente, que todo es vanidad.

II. ¿Bastan estas influencias exteriores para explicar la aparición de Pirrón, o hay que buscar un vínculo más estrecho entre su doctrina y los filósofos anteriores? A primera vista, podemos inclinarnos a creer que existe un parentesco íntimo entre la sofística y el escepticismo; que, a pesar de los esfuerzos de Sócrates y de Platón, la sofística no desapareció jamás completamente, no dejó de vivir, relegada al segundo plano; en una palabra, que Pirrón es el verdadero continuador de Gorgias y de Protágoras. Pero ya hemos indicado[8] las diferencias profundas que separan a los sofistas y los pirrónicos: por una verdadera injusticia de la historia se ha perseguido durante mucho tiempo con las mismas burlas y las mismas invectivas a estas dos sectas filosóficas. Pirrón, se verá más lejos, era el enemigo declarado de los sofistas, y todo lo que sabemos de su carácter y de su vida confirma sobre este punto ese testimonio formal de aquel que lo conoció mejor: su discípulo Timón.

Los sofistas amaban los honores y el dinero: llevaban una existencia brillante, y puede decirse, por lo menos de algunos de ellos, que su escepticismo animaba su con-

ciencia y los aligeraba de cierto número de escrúpulos. Pirrón, por lo contrario, permaneció pobre: no sacó partido de su duda; su vida es simple, austera, irreprochable: tiene toda la seriedad y la gravedad que faltaron siempre a los sofistas.

Además, la sofística es ante todo una doctrina de acción. Si declara imposible la ciencia, cultiva con una confianza a menudo excesiva todas las ciencias o, más bien, todas las artes: pertenece a la juventud del genio griego. Pirrón es ante todo indiferente o apático; no toma interés en nada; se deja vivir. Es ésta una doctrina de viejo.

En fin, los sofistas son una casta esencialmente disputadora: sobresalen todos en la dialéctica. Pirrón renuncia a todas las discusiones, que encuentra igualmente vanas. Si puede decirse que hay escepticismo en la sofística, no hay nada de la sofística en el escepticismo, por lo menos en el de Pirrón: es lo que se verá más claramente en el desarrollo de este estudio.

A falta de la sofística, ¿es con otra escuela con quien hay que relacionar el pirronismo?

Lógicamente, puede encontrarse un vínculo entre él y todas las escuelas anteriores. En efecto, es cosa digna de advertencia que casi todas, por caminos diferentes, van a dar al escepticismo: el eleatismo, sin hablar de Gorgias, por Eubólides, Diodoro y los erísticos; el heraclitismo, por Cratilo y Protágoras; el cirenaísmo, desde la época de Aristipo; el cinismo, en vida de Antístenes; el platonismo mismo, por la Academia nueva.

Históricamente, hay un doble vínculo de filiación directa entre Pirrón y la escuela de Mégara, por una parte, y la escuela de Demócrito, por la otra. Nacido en Elis, Pirrón conoció ciertamente la dialéctica de la escuela de Elis-Eretria, que continuaba la de Mégara. Se cuenta entre sus maestros a Brisón, que fue quizá discípulo de Eu-

clides. Sin embargo, si esta escuela pudo ejercer alguna influencia sobre los orígenes del pirronismo, no creemos que éste deriva directamente de aquélla.[9] Sin hablar de las dificultades que presenta la cuestión de saber quién ha sido ese Brisón,[10] maestro de Pirrón, se verá más tarde que Pirrón fue el enemigo de los sofistas más bien que su imitador: Timón tiene a menudo palabras duras para los megáricos. Su doctrina fue una reacción contra el abuso del razonamiento, y si se sirvió de la dialéctica, es probablemente para combatir a los dialécticos.

Entre el pirronismo y la filosofía de Demócrito, los vínculos son mucho más estrechos.[11] Es cierto que Pirrón había leído a Demócrito y que conservó siempre por ese filósofo una predilección muy viva. Timón no habla de Demócrito sino con elogios. Además, Pirrón fue amigo y compañero de Anaxarco, que se incluye a veces entre los escépticos,[12] y Anaxarco era discípulo de Metrodoro de Quío, discípulo de Demócrito, y que decía:[13] "No podemos saber nada, ni siquiera si sabemos algo o nada". Por fin, Diógenes Laercio, que probablemente reproduce la opinión del alejandrino Soción,[14] incluye a Pirrón entre los filósofos de la escuela itálica, y le coloca a continuación de Anaxarco, de Protágoras, de Demócrito, a quien pone en relación con la escuela de Elea.

Se puede estar tanto más inclinado a hacer derivar el pirronismo de Demócrito, cuanto que Demócrito mismo empleó a menudo fórmulas escépticas. Pero hemos visto más arriba[15] lo que hay que pensar del supuesto escepticismo de Demócrito. Es posible que a Pirrón le hayan impresionado especialmente los argumentos con los cuales Demócrito recusaba el testimonio de los sentidos: pero como ya se encontraban ideas análogas en muchos otros filósofos, no hay en eso razón suficiente para afirmar un vínculo de parentesco más estrecho entre el pirro-

nismo y la escuela de Demócrito. Todos los filósofos de esta escuela han podido expresar dudas, como Metrodoro, y gastar humoradas escépticas: no se está por eso en el derecho de incluirlos ni entre los escépticos ni entre los antepasados del escepticismo. De otro modo, habría que hacer otro tanto con Sócrates, que dijo más o menos las mismas cosas.

En cuanto al testimonio de Soción, la clasificación extraña en que se complacía este historiador quita toda autoridad a sus palabras: no hemos de tenerlas en cuenta.

En fin, las relaciones de Pirrón con Anaxarco no implican en modo alguno que el segundo haya compartido las ideas del primero. Entre el austero Pirrón y aquel que fue uno de los más viles aduladores de Alejandro hay diferencias de carácter bastante notables para que se esté autorizado a pensar que no había entre ellos una comunión de ideas muy íntima.

Hay un tema, sin embargo, en el cual Demócrito y Pirrón se tocan más de cerca: es la moral. Vemos, en efecto, que para Demócrito el bien supremo es el buen humor (εὐθυμία), la ausencia de temor (ἀθαμβία), la tranquilidad, la ataraxia.[16] Pirrón dirá más o menos la misma cosa. Es posible que los libros de Demócrito que leía con más agrado fuesen tratados como el Περὶ εὐθυμίης[17] o el Περὶ τύχης[18]. Sin embargo, no parece que Demócrito haya erigido la *adiaforia* y la *apatía*[19] en sistema, y no se encuentra en Pirrón nada análogo a la teoría de Demócrito sobre el placer y el dolor considerados como criterio de lo útil y de lo nocivo.[20] En fin, si existen semejanzas entre los dos filósofos, hay que recordar que la ética de Demócrito se enlaza bastante mal con el resto de su sistema.[21]

Podrían encontrarse también analogías muy sorprendentes entre Pirrón y Sócrates. Es cierto que los pirróni-

cos se hacían pasar por socráticos.[22] Y veremos que Pirrón, como Sócrates, se propuso ante todo encontrar el secreto de la dicha. Como él, renuncia a la ciencia teórica para dirigir todas sus preocupaciones hacia la vida práctica. Como él, también, predica con el ejemplo y produce mayor impresión sobre sus discípulos por su conducta que por sus discursos. Pero aquí todavía las diferencias exceden en mucho las semejanzas. Sócrates cree siempre en la ciencia, y si le asigna por finalidad la investigación del soberano bien, si la confunde con la moral, por lo menos no desespera de alcanzar una verdad universal y absoluta. Sócrates está henchido de ardor y de confianza; Pirrón es un desengañado, y, en resumidas cuentas, es en una especie de rutina, fundada en la costumbre y la tradición, donde encuentra la dicha. Pirrón tuvo quizá virtudes personales que permiten compararle con Sócrates; pero entre la fuerza de alma tal como la concibe Sócrates y la indiferencia pirrónica, hay un amplio intervalo; entre la piedad del maestro de Platón y la del gran sacerdote de Elis, hay toda la distancia que separa una fe esclarecida y valerosa de un empirismo vulgar.

En resumen: la filosofía de Pirrón no deriva verdaderamente de ninguna filosofía anterior: es una doctrina original. La educación de Pirrón, sus viajes, sobre todo sus relaciones en Asia con los gimnosofistas, le habían preparado a no interesarse en nada. El espectáculo de las discordias de los filósofos y los acontecimientos políticos de que fue testigo acabaron por apartarlo de toda creencia. Entonces pudo coincidir en algunos puntos con sus predecesores; es esto una simple coincidencia. Su doctrina es un primer comienzo: trae una idea nueva, una nueva manera de resolver los problemas filosóficos.

Notas

[1] *Méth.*, I.
[2] Plut., *Demetr., 24.*
[3] Ateneo, VI, 62, *63,* p. 253; Plut., *Demetr., 26.*
[4] Plut., *Foción., 29.*
[5] Ateneo, XIII, p. 583; VII, p. 279.
[6] Ateneo, V, p. 215; XI, p. 508.
[7] Ateneo, VI, p. 251, según Timón.
[8] Véase pp. 23-24.
[9] Se encuentran, es cierto en Timón, el sucesor de Pirrón, algunas ideas que parecen provenir de una fuente megárica. Véase más adelante p. 106.
[10] Véase pág. 68.
[11] Todas las razones que se han podido dar para poner en relación a Pirrón con Demócrito, han sido presentadas con mucha fuerza por Hirzel *(Unters. zu Ciceros philosoph. Schriften.* Theil III, p. 3, Leipzig, Hirzel, 1883). Sin embargo, nos parece que Hirzel tiene en muy poca cuenta la originalidad de Pirrón. Pirrón recibió en alto grado la influencia de Demócrito, lo concedemos; pero nos rehusamos a ver en él un simple discípulo.
[12] Pseud. Gal., *Hist. Phil.,* t. III, p. 234, edit. Kuhn. Cf. Sexto, *M.*, VII, 48, 87.
[13] Aristoc. ap. Euseb., *Praep. Ev.,* XIV, XIX, S. Cf. Sext., *M.*, VII, 88; Diόg., IX, 58; *Cic., Ac.,* II, XXIII, 73.
[14] Sobre las fuentes en las cuales bebió Diógenes, véase: Nietzsche, *De Diog. Laert. fontibus. Rhein. Mits.* 1868; Bahnsch, *Quaestionum de Diog. Laert. fontibus initia,* Gambinae, 1868, disc. inaug.; Roeper, *Philologus,* t. III, p. 22, 1848; Victor Egger, *De fontibus Diogenis Laertii,* Bourdeaux, Gounouilhou, 1881.
[15] Véase p. 17.
[16] Cic., *Fin.,* V, XXIX, 87; Diόg., IX, 45; Stob., *Ecl.,* II, 76.
[17] Diόg., IX, 46; *Sén., Tr. an.,* 2, 3.
[18] Mullach, *Fragm. philos. Graec.,* I, p. 341.
[19] Mostraremos más lejos que es la *apatía* y no la *ataraxia,* como quiere Hirzel, lo que enseña Pirrón.
[20] Stob., *Flor.,* III, 34.
[21] Véase Zeller, *La philos. des Grecs,* t. I, trad. Boutroux, p. 349.
[22] Cic., De orat., III, 17: "Fuerunt etiam alia genera philosophorum qui se omnes fere Socraticos dicebant, Eretriorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrroneorum".

Capítulo III

Pirrón

Los escépticos antiguos reconocían expresamente a Pirrón por su maestro, y su doctrina ha conservado entre los modernos el nombre de *pirronismo*. Parece que los escritores escépticos hayan adoptado como deber o como hábito inscribir su nombre en el título de sus obras. Enesidemo intitula una de sus obras Πυρρώνειοι λόγοι, y cuatro siglos después de la muerte de Pirrón, Sexto Empírico da aún a unos de sus libros el nombre de *Hipótesis pirrónicas*.

Sin embargo, Pirrón es uno de los filósofos menos conocidos de la Antigüedad. Tenemos pocos informes sobre él, y todavía estos informes no concuerdan muy bien entre sí. Hay, a decir verdad, dos Pirrones: el de la tradición escéptica representada por Aristocles, Sexto Empírico y Diógenes; el de la tradición académica conservada por Cicerón. Después de resumir los principales hechos de su biografía, examinaremos estas dos tradiciones e intentaremos, conciliándolas, determinar el verdadero carácter de Pirrón y el alcance de su doctrina.

I. Pirrón, hijo de Pleistarco[1] o, según Pausanias,[2] de Pistócrates, nació en Elis[3] hacia 365 a. de J. C. Era pobre y comenzó por cultivar sin gran éxito la pintura; se conservaban aún en su ciudad natal, en tiempos de Pausanias, lampadóforos bastante mediocremente ejecutados, que eran obra suya. Sus maestros en filosofía fueron Brisón,[4] discípulo de Sócrates, o, como parece más probable, de Euclides de Mégara, después Anaxarco,[5] a quien siguió por todas partes en la campaña de Asia. Verosímilmente, el primero le enseñó la dialéctica sutil que recibió tanto honor en la escuela de Mégara y que fue a terminar naturalmente en una especie de escepticismo sofística. El otro le inició en la doctrina de Demócrito, por la cual conservó siempre una predilección muy viva y que parece haber ejercido sobre su pensamiento una gran influencia.[6]

En compañía de Anaxarco, Pirrón siguió a Alejandro en el Asia. Compuso una pieza en verso dedicada al conquistador y le valió un presente de diez mil piezas de oro.[7] Conoció a los gimnosofistas, magos indos, y probablemente a Calano,[8] que acompañó durante algún tiempo a Alejandro y dio a los griegos asombrados el espectáculo de una muerte voluntaria tan orgullosamente y tan valerosamente soportada. Puede creerse que estos acontecimientos hicieron sobre el espíritu de Pirrón una profunda impresión y determinaron, a lo menos en parte, el curso que sus ideas debían tomar más tarde.

Después de la muerte de Alejandro, Pirrón volvió a su patria; ahí llevó una vida simple y regular, rodeado de la estimación y de la consideración de sus conciudadanos, que le nombraron gran sacerdote y, después de su muerte, le elevaron una estatua que se veía aún en la época de Pausanias.[9] Murió hacia 275.

Salvo la poesía dedicada a Alejandro, Pirrón no escri-

bió nada; su doctrina la conocieron los antiguos sólo por el testimonio de sus discípulos y particularmente de Timón.

Diógenes, del cual tomamos la mayor parte del resumen que va a seguir, no hace ninguna distinción entre Pirrón y Timón. Según su costumbre, es la doctrina general de los pirrónicos la que expone bajo el nombre de Pirrón, sin distinguir lo que pertenece al maestro de lo que los discípulos pusieron y agregaron en ella. Sucede lo mismo con Aristocles en el fragmento que nos ha conservado Eusebio.[10]

II. Aristocles[11] resumía en estos términos la doctrina de Pirrón: "Pirrón de Elis no ha dejado ningún escrito, pero su discípulo Timón dice que aquel que quiere ser feliz debe considerar estos tres puntos: primero, ¿qué son las cosas en sí mismas?; después, ¿en qué disposiciones debemos estar frente a ellas?; en fin, ¿qué resultará para nosotros de estas disposiciones? Las cosas no tienen diferencias entre sí y son igualmente inciertas e indiscernibles. Por esto nuestras sensaciones y nuestros juicios no nos enseñan lo verdadero ni lo falso. Por consiguiente, no debemos fiarnos ni de nuestros sentidos ni de la razón, sino permanecer sin opinión, sin inclinarnos ni de un lado ni del otro, impasibles. Sea cual fuere la cosa de que se trate, diremos que no es necesario afirmarla más bien que negarla, o bien que hay que afirmarla y negarla a la vez, o bien que no hay que afirmarla ni negarla. Si nos encontramos en estas disposiciones, dice Timón, alcanzaremos primero la *afasia,* después la *ataraxia".* Dudar de todo y ser indiferente a todo: he aquí todo el escepticismo, en la época de Pirrón como más tarde. *Epoké,* o suspensión del juicio, y *adiaforia,* o indiferencia completa: ésas son las dos palabras que toda la escuela repetirá; eso lo que reem-

plaza a la ciencia y a la moral. Examinemos más de cerca estos dos puntos.

Pirrón no inventó la duda, pues hemos visto, mucho antes que él, a Anaxarco y a varios megáricos considerar imposible o incierta la ciencia. Pero Pirrón parece ser el primero que haya recomendado atenerse a la duda sin ninguna mezcla de afirmación, a la duda sistemática, si es posible unir estas dos palabras. Es él quien, según el testimonio de Ascanio,[12] encontró la fórmula escéptica: suspender su juicio. Aristóteles no emplea en ninguna parte la palabra ἐποχή.

La razón que él daba es que siempre pueden invocarse razones de fuerza tanto en pro como en contra de cada opinión (ἀντιλογία, ἰσοσθένεια).[13] Lo mejor es, pues, no tomar partido, confesar que no se sabe (ἀκαταληψία•),[14] –no inclinarse de ningún lado (ἀρρεψία), –no decir nada (ἀφασία) –, permanecer en suspenso (ἐπέχειν τὴν συγκατάθεσιν). De ahí también diversas fórmulas[15] que tienen la misma significación: *yo no defino nada* (οὐδὲν ὁρίζω); *nada es inteligible* (καταληπτόν); *ni sí ni no* (οὐδὲν μᾶλλον). Pero estas fórmulas son todavía demasiado afirmativas; es necesario entender que al decir que no afirma nada, el escéptico no afirma ni siquiera eso. Las palabras[16] "*no más* esto que aquello" no tienen, en su lenguaje, ni un sentido afirmativo y que señale la igualdad, como cuando se dice: el pirata *no es más* malo que el mentiroso; ni un sentido comparativo, como cuando se dice: la miel *no es más* dulce que la uva; sino un sentido negativo, como cuando se dice: Escila *no tiene más* existencia que la quimera. Algunos[17] han reemplazado la fórmula οὐδὲν μᾶλλον por la interrogación τί μᾶλλον. En otros términos, en todas estas fórmulas, la afirmación es sólo aparente; se destruía a sí misma, como el fuego se apaga con la leña que ha consumido; como un purgante,

después de haber limpiado el estómago, desaparece sin dejar huellas.[18]

El escéptico vuelve con insistencia sobre este punto; todas las expresiones de que se sirve no tienen de dogmáticas sino la apariencia. Designan, no una cosa real, sino un simple estado de la persona que habla, una simple manera de *ser*[19] que no implica en modo alguno una realidad exterior a esa persona e independiente de ella: es un simple fenómeno, como diríamos hoy, puramente subjetivo.

Los discípulos de Pirrón se daban el nombre de *zetéticos,*[20] porque buscan siempre la verdad; de *escépticos,* porque indagan siempre sin jamás encontrar; de *efécticos,* porque suspenden su juicio; de *aporéticos,* porque se encuentran siempre inciertos, ya que no han encontrado la verdad.

Importa señalar que la duda escéptica no se refiere a las apariencias o fenómenos (φαινόμενα) que son evidentes, sino únicamente a las cosas oscuras u ocultas (ἄδηλα). Ningún escéptico duda de su propio pensamiento,[21] y el escéptico[22] reconoce que es de día, que vive, que ve. No pone en duda que tal objeto le parezca blanco, que la miel le parezca dulce. Pero el objeto, ¿es blanco? La miel, ¿es dulce? He aquí lo que no sabe. Ignora todo lo que no aparece a los sentidos; no niega la visión, pero no sabe cómo se cumple. Siente que el fuego quema, pero ignora si está en su naturaleza el quemar. Un hombre está en movimiento o muere; el escéptico lo admite. ¿Cómo sucede esto? No lo sabe. Si se dice que un cuadro presenta relieves, se expresa la apariencia; si se dice que no tiene relieve, no se atiene a la apariencia: se expresa otra cosa. Por consiguiente, no hay que decir que el escéptico duda de todo en general; no duda de los fenómenos, sino solamente de las realidades en tanto que dis-

tintas de las apariencias. Si se retiene bien este punto, será fácil responder a todos los sofismas dirigidos contra el escepticismo.[23]

No hay duda, como se ve, de que Pirrón no haya hecho una distinción entre el fenómeno y la cosa, o, como decimos, entre lo subjetivo y lo objetivo. De ahí este verso de Timón:[24] *La apariencia es reina en todas partes donde se presenta.* "Pirrón, dice Enesidemo,[25] no afirmaba nada dogmáticamente, a causa de la equivalencia de las razones contrarias; seguía las apariencias (τοῖς φαινομένοις)."

¿Es necesario atribuir a Pirrón los diez tropos (τρόποι) o razones de duda (llamadas también τόποι o λόγοι), que tenían en las argumentaciones escépticas un lugar tan grande? Es probable que Pirrón, al mismo tiempo que oponía las razones contrarias y de igual fuerza, haya señalado algunas de las contradicciones de los sentidos. Waddington[26] ha destacado ingeniosamente de los resúmenes de Diógenes y de Sexto un rasgo que parece pertenecerle, y que es como un recuerdo de sus viajes: Demofón, maestresala de Alejandro, sentía calor a la sombra y frío al sol.[27] Pero la cuestión es saber si estos diez tropos, bajo la forma y en el orden en que nos han llegado, eran ya argumentos familiares a Pirrón. No lo creemos. Los diez tropos son formalmente atribuidos a Enesidemo por Diógenes,[28] por Aristocles,[29] por Sexto;[30] ningún texto permite ponerlos en la cuenta de Pirrón. Concedamos, si se desea, que Enesidemo no ha hecho sino poner en orden argumentos conocidos antes de él, y se ha limitado a darles una forma más precisa; pero parece imposible ir más lejos.[31]

¿Cuál fue la enseñanza moral de Pirrón? Sobre este punto todavía poseemos pocos documentos. "Él sostenía, dice Diógenes,[32] que nada es honesto ni vergonzoso, justo ni injusto, y de igual modo para todo el resto; que na-

da existe realmente y en verdad, sino que en todas las cosas los hombres se gobiernan según la ley y la costumbre; pues una cosa no es más bien esto que aquello".

Fuera de esta fórmula completamente negativa, sabemos solamente que Pirrón consideraba la afasia y la ataraxia y, según una expresión que parece haberle sido más familiar, *la adiaforia* y la apatía,[33] como el último término al cual deben tender todos nuestros esfuerzos. No tener opinión ni sobre el bien ni sobre el mal: ése es el medio de evitar todas las causas de inquietud. La mayor parte de las veces, los hombres se hacen desgraciados por su culpa;[34] sufren porque están privados de lo que creen que es un bien, o porque, poseyéndolo, temen perderlo, o porque sufren lo que creen que es un mal. Suprimid toda creencia de este género, y todos los males desaparecen. La duda es el verdadero bien.

Pirrón parece aquí haber profesado una doctrina que los escépticos ulteriores, y aun su discípulo inmediato, Timón, encontraron excesiva, y que ellos suavizaron. El ideal de Pirrón es la indiferencia absoluta, la completa apatía; sea lo que sucediera, el sabio, por lo menos el que ha conseguido, cosa difícil, despojarse del hombre, no se deja conmover. Ésta es una doctrina análoga a la de Aristóteles y a la de los estoicos. Por el contrario, vemos[35] que Timón y Enesidemo se contentan con la ataraxia; y pronto se introduce una distinción. En los males que dependen de la opinión[36] (ἐν τοῖς δοξαστοῖς), es necesario permanecer imperturbable; en los que no pueden evitarse (ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις), es necesario, por un esfuerzo de voluntad y por la duda, disminuir el sufrimiento sin que pueda conseguirse que desaparezcan (μετριοπάθεια).

Prácticamente el sabio debe vivir como todo el mundo, conformándose a las leyes, a las costumbres, a la reli-

gión de su país.[37] Atenerse al sentido común y obrar como los demás: he aquí la regla que después de Pirrón, han adoptado todos los escépticos. Por una extraña ironía del destino su doctrina ha sido muy a menudo combatida y objeto de burla en nombre del sentido común; una de sus principales preocupaciones era, por el contrario, no chocar con el sentido común. "Nosotros no salimos de la costumbre", decía ya Timón.[38] Quizá no se habían equivocado del todo: ¿el sentido común hace otra cosa que atenerse a las apariencias?

Tal fue la enseñanza de Pirrón según la tradición escéptica. Es necesario ahora dirigirnos hacia otro lado.

III. Si sólo conociéramos a Pirrón por los pasajes bastante numerosos en que Cicerón habla de él,[39] no sospecharíamos jamás que fue un escéptico. Ni una vez hace Cicerón alusión a la duda pirrónica. Aún más, es expresamente a Arcesilao a quien atribuye la doctrina según la cual el sabio no debe tener ninguna opinión; y cuando habla de la ἐποχή, es todavía a propósito de Arcesilao. Sin embargo, no le ha faltado ocasión de hablar del escepticismo pirrónico. Hay en los *Académicos* dos pasajes[40] en los cuales, por exigencias de su causa, enumera con complacencia a todos los filósofos que han puesto en duda la certeza de nuestros conocimientos; es cosa que sorprende el encontrar en esta lista los nombres de Parménides, de Anaxágoras, de Sócrates mismo y de Platón; es cosa que sorprende más todavía no leer ahí el nombre de Pirrón.

Para Cicerón, Pirrón no es sino un moralista muy dogmático,[41] muy severo, aun el más severo de toda la Antigüedad. Cree en la virtud,[42] en el soberano bien, que es la honradez;[43] no admite ni siquiera esas transacciones a las que se prestaban los estoicos; las cosas indiferentes, tales como la salud y la riqueza, que, sin ser bienes, se acercan

a los bienes según Zenón (προηγμένα), son absolutamente sin valor a los ojos de Pirrón.[44] Cicerón le nombra casi siempre en compañía del severo estoico Aristón,[45] y dice que llevó más lejos que Zenón mismo la rigidez estoica.[46]

Estos textos, a los cuales los historiadores, salvo Waddington[47] y Lewes,[48] no parecen haber dedicado atención suficiente, son difíciles de conciliar con la tradición que referíamos hace poco. Tienen sobre los informes de Diógenes una gran ventaja: que son de una época mucho más próxima a Pirrón, en la cual era menos fácil atribuir a este filósofo las ideas de sus sucesores.

Puede decirse, es cierto, que Cicerón no conoce a los filósofos antiguos sino por intermedio de los nuevos académicos; y estos últimos, ¿no han podido, sea por ignorancia, sea por espíritu de rivalidad, dejar de lado toda una parte de la obra de Pirrón? Pero entonces, parece, no habrían debido hablar más de sus teorías morales. No se ve bien por qué estos filósofos, cuya preocupación de parecer originales no les impedía buscar patronos modelos en todos los filósofos antiguos, habrían descuidado buscar apoyo en la autoridad de un hombre tan célebre y tan recomendable como fue Pirrón. Si no han hablado más de él es muy verosímilmente porque no tenían más nada que decir de él.

Sin embargo, puede ensayarse la conciliación de las dos tradiciones. Ellas están de acuerdo en un punto: las dos atribuyen a Pirrón la doctrina moral de la indiferencia (ἀδιαφορία) y aun de la apatía (ἀπάθεια), que señala, según Cicerón, un grado mayor; el sabio, según Pirrón, no debe sentir ni siquiera un deseo ni una inclinación, por débil que sea; no es solamente indiferente; es insensible. El desacuerdo radica en dos puntos: según la tradición más reciente, Pirrón es sobre todo un escéptico; la

suspensión del juicio parece ser lo esencial; la indiferencia, lo accesorio. Cicerón sólo habla de la indiferencia. Además, en la tradición escéptica, Pirrón, lejos de emplear estas expresiones: la virtud, la honradez, el soberano bien, declara que en la naturaleza no hay ni virtud ni honestidad. Examinemos con atención estos dos puntos, comenzando por el segundo.

La misma contradicción que señalamos entre la tradición académica y la tradición escéptica se encuentra en los textos más antiguos y más auténticos que poseemos: los de Timón. Por una parte, en efecto, vemos que según Pirrón y Timón[49] el bien y el mal son cosas de convención, fundadas únicamente en la costumbre; las leyes se han instituido al azar;[50] no hay justicia conforme a la naturaleza.

Pero, por otra parte, en el mismo Timón, Pirrón se nos aparece bajo un aspecto completamente nuevo. Dirigiéndose a su maestro, el discípulo exclama:[51] "He aquí ¡oh Pirrón!, lo que querría saber. ¿Cómo, siendo sólo un hombre, llevas una vida tan fácil y tan apacible? ¿Cómo puedes guiar a los hombres, semejante al Dios que se pasea por todas partes en la Tierra y descubre a nuestros ojos el disco inflamado de su esfera?" Después, en otro pasaje,[52] que parece ser la respuesta de Pirrón a esta cuestión, leemos. "Te diré lo que me parece que es la verdad, ya que tengo una palabra de verdad por regla infalible; te diré cuál es la naturaleza de lo divino y del bien; en dónde se origina la vida más uniforme para el hombre".

He aquí, pues, al fundador del escepticismo comparado con el sol que ilumina a los hombres por el discípulo que mejor le conoció. Hay una palabra de verdad, una regla segura. Conoce la naturaleza de lo divino y del bien. No estamos muy lejos del *summum bonum* de que nos hablaba Cicerón hace poco.

La contradicción es muy violenta para no haber saltado a los ojos de los escépticos antiguos. Sexto tiene una manera muy graciosa de explicar la comparación de Pirrón con el sol. "Si un gramático, dice, quiere explicar el verso de Timón, dirá que tiene por finalidad rendir honor a Pirrón. Otro pensará que encierra una contradicción, pues el sol ilumina, en tanto que el escéptico lo oscurece todo. Pero el verdadero filósofo —agrega el buen Sexto— comprenderá que si Pirrón se parece al sol, es porque el sol encandila a los que le miran con mucha atención. De igual modo, el escéptico enturbia a los que le escuchan la visión clara de las cosas y los imposibilita para comprender nada."[53] Se nos dispensará de insistir sobre esta explicación manifiestamente inventada tras el caso. En otra parte,[54] explica que la palabra *es* no la toma Timón en un sentido positivo, sino en un sentido escéptico, en el que designa solamente lo que aparece, no la verdadera realidad. Pero aquí aún se tiene el derecho de sospechar de la interpretación de Sexto. Es muy cierto que Pirrón anuncia que dirá lo que le parece ser la verdad (ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι). Pero si sólo se trata de apariencias o de fenómenos, ¿cómo comprender las expresiones μῦθον ἀληθείης y ὀρθὸν κανόνα? ¿Cómo comprender, sobre todo, que Pirrón se jacte de conocer la naturaleza de lo divino y del bien? ¿Qué puede ser lo divino en sentido fenomenista?

Entre estas aserciones contradictorias no hay otra conciliación posible que ésta: entre la teoría y la práctica, la especulación y la moral, Pirrón y Timón hacen una distinción muy clara. Rechazan todas las teorías; no se ponen dificultades por ninguna doctrina. Pero tienen la certidumbre, completamente práctica y completamente moral, de haber encontrado la mejor manera de vivir, de poseer lo divino y el bien. Quizá Cicerón ha forzado un po-

co el sentido de sus expresiones al aproximar las teorías de Pirrón a las de los estoicos, los más dogmáticos de los filósofos; pero Pirrón debió de decir algo análogo: él sabe dónde está el bien.[55]

Sin embargo, esta certidumbre práctica y el empleo de expresiones tan ingenuamente dogmáticas como las que acabamos de citar no son posibles sino con una condición:[56] la de que el escepticismo no haya tenido aún en Pirrón y Timón la forma resuelta y sistemática que adquirió entre sus sucesores. Que haya contradicción entre las fórmulas de Timón y la estricta doctrina de la ἐποχή (epokhé) es cosa evidente y de ello dan testimonio las dificultades de los escépticos ulteriores y de Sexto para explicarlas. Por otra parte, Pirrón y Timón no parecen ver la contradicción, y es imposible que se les haya escapado a tales espíritus, si existía. Y si no existía, es porque los escépticos no habían tomado aún esa actitud de dialécticos inasibles y diestros en todas las sutilezas que los distinguió después. Se preocupan poco de la dialéctica; rechazan todas las teorías dogmáticas porque les parecen insuficientes o ridículas. Se contentan con buscar una buena regla de conducta.[57] Creen haberla encontrado: la enuncian, y si al enunciarla se encuentran en el fondo en contradicción consigo mismos y se hacen dogmáticos sin quererlo, poco les importa. También su dogmatismo, si es que hay dogmatismo, al no depender de ningún principio abstracto, será siempre diferente del dogmatismo que han combatido.

La misma conclusión va a imponérsenos a nosotros, más claramente aún, si consideramos la otra diferencia que hemos señalado entre la tradición escéptica y la tradición académica. Nos parece indudable que los escépticos exageraron el escepticismo de Pirrón, y al extender a él sus propias ideas modificaron las suyas. No es que rehusemos

ver en él a un escéptico, el fundador incluso del escepticismo. Suspendió el juicio en toda cuestión; dijo que en toda ocasión se pueden invocar razones equivalentes en pro y en contra de cada tesis; un texto preciso nos lo afirma, y no tenemos ninguna razón para dudar de su exactitud. ¿Pero fue más lejos? ¿Se dedicó a formular el escepticismo en términos precisos, como lo hicieron sus sucesores? ¿Es como ellos un lógico y un disputador, o es sobre todo un moralista? El esceptismo, tal como lo conocemos, es una doctrina sabiamente elaborada, siempre lista a las respuestas y a promover querella a todo el mundo. Hay una cierta afinidad, a lo menos aparente, con la sofística. A Pirrón mismo se le ha presentado a menudo como una especie de sofista, por ejemplo en la leyenda[58] que nos lo muestra inseguro de la existencia de las cosas sensibles, que va a chocar contra los árboles y las rocas, y que sus amigos se ven obligados a acompañarle para cuidar de él. ¿El padre del pirronismo fue un lógico sutil o, como Sócrates, que dudaba también de muchas cosas, y de las mismas, es más bien un moralista?

En seguida, el problema sería saber cuál era para él el verdadero sentido de las fórmulas οὐδὲν μᾶλλον y ἐποχή. ¿Tenían una significación moral o lógica? ¿Quería decir yo no *prefiero* esto más bien que aquello, o no *afirmo* más bien esto que aquello? ¿Yo me abstengo de *elegir* o de *afirmar*? Es difícil o, más bien, imposible para nosotros decidir: aquí el punto de vista lógico y el punto de vista moral se parecen tanto, que se confunden. Concedamos, sin embargo, puesto que también es la tradición más acreditada, que estas fórmulas deben entenderse en el sentido lógico.

Pero he aquí que algunos informes, desgraciadamente insuficientes e incompletos, pero de una autenticidad incontestable, nos son suministrados por los versos de Ti-

món, y permiten resolver la cuestión. Timón nos presenta a Pirrón como un hombre que evita las discusiones y escapa a las sutilezas de los sofistas.[59] Lo que elogia en él es su modestia, la vida tranquila[60] que ha llevado y que le hace igual a los dioses; es la serenidad de su alma y el cuidado con que evita los vanos fantasmas de la supuesta ciencia. El mismo carácter se encuentra, por otra parte, en los sucesores inmediatos de Pirrón. Lo que se ve reaparecer con mayor frecuencia en los fragmentos mutilados de Timón es el horror a las discusiones vanas e interminables en que se complacían los filósofos; les reprocha sin cesar sus griterías y sus disputas, sobre todo su orgullo y sus pretensiones; mide en cierto modo el valor de los hombres por su ausencia de orgullo, y Jenófanes, a quien elogia, sin embargo, sólo está exento a medias de ello[61] (ὑπάτυφος). Así, pues, aun Filón de Atenas, discípulo de Pirrón, vive lejos de las disputas de las escuelas, y no se preocupa de adquirir reputación en ellas.[62] Euriloquio, otro discípulo de Pirrón, era también un enemigo encarnizado de los sofistas.[63] Si Timón se muestra muy duro con Arcesilao, cuyas ideas, según el testimonio de Sexto, se aproximan mucho a las suyas, es sin duda porque usa y abusa de la dialéctica.

Desde entonces, la doctrina de Pirrón se nos aparece bajo una luz nueva. No es por exceso por refinamiento de dialéctico, aventajando en cierto modo a sus contemporáneos, como ha llegado al esceptismo; su doctrina es más bien una reacción contra la dialéctica. Sin duda, renuncia a la ciencia, y es escéptico: pero el escepticismo no es lo esencial a sus ojos, y no se detiene casi allí; se habría sorprendido tanto como disgustado de haber visto su nombre unido a aquél. Cansado de las discusiones eternas en que se complacen sus contemporáneos, Pirrón toma el partido de responder a todas las preguntas: no sé nada. Es

una negativa que opone a la vana ciencia de su tiempo; es un medio que imagina para no dejarse envolver en las redes de la erística. Su escepticismo procede de su indiferencia, más bien que su indiferencia de su escepticismo. Su espíritu se aleja de la lógica para volverse todo entero hacia las cosas morales; no piensa sino en vivir feliz y tranquilo. "Hacer de la duda, dice muy bien Waddington, un instrumento de sabiduría y moderación, de firmeza y de dicha: tal es la concepción original de Pirrón, la idea madre de su sistema."[64]

Se comprende en tal caso que en la época de Cicerón la única cosa que hubiera llamado la atención fuese su manera de comprender la vida. Su vida, más bien que sus teorías, sus actos más bien que sus palabras son la enseñanza que dejó a sus discípulos: por eso uno de ellos[65] dirá que hay que imitar su manera de ser, aunque conservando uno sus propias opiniones. Más tarde, se dirá aun[66] que es por las costumbres por lo que hay que parecérsele para ser verdaderamente pirrónico.

Como Pirrón había dejado grandes ejemplos; como era venerado casi igual que un Sócrates[67] por todos los que le habían conocido, los escépticos encontraron conveniente más tarde, una vez completamente elaborada su doctrina, invocar su nombre y ponerse en cierto modo bajo su protección. Era una buena respuesta a la objeción que se les hacía siempre de suprimir la virtud y de tornar imposible la vida. Estaban en su derecho, porque Pirrón no afirmaba nada, ni siquiera que no sabía nada; pero poco a poco llegaron, sin darse quizá cuenta de ello, a atribuirle teorías un poco diferentes de lo que él había pensado. Se interpretó en sentido lógico lo que al principio tenía quizá sólo una significación moral. En una palabra, Pirrón fue una especie de santo, bajo cuya invocación se colocó el escepticismo. Pero el padre del pirronismo pare-

ce haber sido muy poco pirrónico. Es mucho después cuando la fórmula del escepticismo se convierte en: ¿qué sé? La última palabra del pirronismo primitivo era: todo me es igual.

IV. Resulta de las consideraciones precedentes que, si alguien desea formarse una idea exacta de lo que fue Pirrón, es su biografía lo que hay necesidad de estudiar; es el retrato que los antiguos nos han dejado de él a lo que debe dedicarse toda la atención. En los informes que nos ha trasmitido Diógenes,[68] hay quizá más de un rasgo del cual se debe desconfiar, más de un detalle demasiado ligeramente acogido. Pero todos esos hechos, aun cuando no son absolutamente auténticos, nos muestran a lo menos qué idea se hacían los antiguos de Pirrón, y entre ellos, considerada la antigüedad de la fuente en que bebió Diógenes, aquellos que habían podido recoger las tradiciones más inmediatas y aun quizá conocer al filósofo. Si es posible atenerse a estos documentos, Pirrón es un personaje muy notable. En esta larga galería de hombres sorprendentes, raros o sublimes, que nos hace recorrer la historia de la filosofía, él es con seguridad uno de los más originales.

Vivió piadosamente (εὐσεβῶς) con su hermana Filista, que era partera. Cuando llegaba el caso, él mismo vendía en el mercado las aves y los lechones; indiferente a todo, no desdeñaba limpiar los utensilios del menaje y lavar la cerda. Su uniformidad de alma era inalterable, y practicaba con serenidad la indiferencia que enseñaba. Si ocurría que se le abandonara mientras hablaba, no dejaba de continuar su discurso, sin que su rostro expresara el menor descontento. A menudo se marchaba de viaje sin prevenir a nadie; seguía al azar y tomaba por compañeros a los que lo deseaban. Gustaba de vivir solo; buscaba los lu-

gares desiertos y raramente se le veía entre los suyos. Su única preocupación era ejercitarse en la práctica de la virtud. Un día se le sorprendió hablando solo, y como se le preguntara la razón de ello, respondió: "Medito sobre los medios de llegar a ser hombre de bien". Otra vez[69] se encontraba en un barco combatido por la tempestad; todos los pasajeros experimentaban el más vivo espanto. Sólo Pirrón no perdió un instante su sangre fría y, mostrando un cerdo al cual se le acababa de dar cebada y que comía muy tranquilamente, dijo: "He aquí la calma que deben dar la razón y la filosofía a los que no quieren dejarse inquietar por los acontecimientos". Dos veces solamente su indiferencia falló: la primera fue cuando, perseguido por un perro, se refugió en un árbol,[70] y como se burlaran de él, respondió que era difícil despojarse completamente de la humanidad y que se debía hacer esfuerzos para ponerse de acuerdo con las cosas por la razón, si no se lo podía hacer por sus acciones. En otra ocasión, se había enojado con su hermana Filista, y, como se le reprochara esta inconsecuencia, respondió: "No es de una mujer de quien depende la prueba de mi indiferencia". En desquite, soportó operaciones quirúrgicas con una impasibilidad y una indiferencia que no se desmintieron un instante. Y aun llevaba tan lejos la indiferencia, que un día, habiéndose caído en un pantano su amigo Anaxarco, siguió su camino sin ir en su ayuda, y como se le reprochara esta actitud, Anaxarco mismo elogió su impasibilidad. No se puede aprobar el ideal de perfección que los dos filósofos se habían propuesto; pero hay que convenir, por lo menos, en que Pirrón tomaba muy en serio sus preceptos de conducta. La leyenda que corre a su cuenta no es auténtica, y Diógenes nos dice que había provocado las denegaciones de Enesidemo. Si lo fuera y si tuviese un fondo de verdad, habría que explicarla de manera muy distinta de

como se hace ordinariamente. No es por escepticismo, sino por indiferencia, por lo que Pirrón habría ido, sin duda, no contra las rocas y los muros, sino a cometer imprudencias que inquietaban a sus amigos. No permanecía en la vida. Es de él de quien dijo Cicerón[71] que no había ninguna diferencia entre la perfecta salud y la más dolorosa enfermedad. Es el aún quien, según el testimonio de Epicteto,[72] decía que no hay diferencia entre vivir y morir.

Su filosofía, como se ve, es la de la resignación o, más bien, del renunciamiento absoluto. Es así como, se nos dice aún,[73] tenía siempre en la boca estos versos de Homero: "Los hombres son semejantes a las hojas de los árboles"; y éstos: "Pero tú mueres, a tu vez. ¿Por qué te lamentas así? Patroclo ha muerto, y él valía mucho más que tú".

Este hombre extraordinario inspiró a todos los que lo vieron de cerca una admiración sin límites. Sus conciudadanos, lo hemos visto, le confirieron las funciones de gran sacerdote y le erigieron una estatua después de su muerte. Les había dado de la filosofía una idea tan elevada, que en su honor eximieron a los filósofos de todo impuesto. Su discípulo Nausifano,[74] el mismo quizá que fue el maestro de Epicuro, había sido seducido por sus discursos, y se cuenta que Epicuro le interrogaba a menudo sobre Pirrón, cuya vida y carácter admiraba. ¿Cómo creer que hubiera ejercido un tal ascendiente sobre Nausifano, espíritu independiente, y sobre Epicuro, tan poco preocupado de la lógica, si su principal preocupación hubiera sido la de poner argumentos en forma? Hablaba de moral más bien que de ciencia, y su virtud daba a sus discursos una autoridad que no han tenido jamás los razonamientos escépticos.

Pero lo que testimonia más que todo lo demás en favor de Pirrón es la admiración que inspiró a Timón. Ti-

món no era de admiración fácil. Es el inventor de los *Silos* y se burló con una malicia cruel de un gran número de filósofos, entre otros Platón: sólo Pirrón le cayó en gracia. Cuando Timón habla de su maestro, es con entusiasmo:[75] "Noble viejo, Pirrón, exclama, ¿cómo y por qué camino has sabido escapar a la esclavitud de las doctrinas y de las fútiles enseñanzas de los sofistas? ¿Cómo has roto los lazos del error y de la creencia servil? Tú no te consumes en escrutar la naturaleza del aire que envuelve a Grecia, ni la naturaleza y el fin de todas las cosas". Y en otra parte:[76] "Yo le he visto simple y sin orgullo, libre de esas inquietudes confesadas o secretas en las cuales se deja sumir la vana multitud de los hombres en todos los lugares por medio de la opinión y de las leyes instituidas al azar". "Pirrón, deseo ardientemente aprender de ti cómo, estando aún sobre la tierra, llevas una vida tan feliz y tranquila; cómo, único entre los mortales, gozas de la felicidad de los dioses."

Estos versos hacen pensar naturalmente en aquellos en los cuales Lucrecio expresa tan elocuentemente su admiración por Epicuro: es el mismo sentimiento, la misma efusión de discípulo entusiasta. Pero todavía hay que señalar que Lucrecio no es un burlón de profesión; hay distancia del grave y severo romano al griego espiritual y mordaz, al espíritu agudo y sutil, pronto a aprehender los aspectos ridículos y a desenmascarar todas las afectaciones. Además, Lucrecio no había conocido personalmente a Epicuro; Timón vivió varios años en la intimidad de Pirrón. ¡Qué sólida virtud había que tener para resistir a una prueba semejante, y qué testimonio más precioso podría invocarse en honor de Pirrón que el respeto que supo inspirar al antiguo saltimbanqui!

Nos es muy difícil, con nuestros hábitos de espíritu modernos, representarnos ese personaje en el que todo

parece contradictorio e incoherente. Nos lo han dado como escéptico, y lo es, en efecto; sin embargo, este escéptico es más que estoico. No se limita a decir: "Todo me es igual"; pone su teoría en práctica. Se ha visto a muchos hombres, en la historia de la filosofía y de las religiones, practicar el desapego a los bienes del mundo y la renuncia absoluta; pero los unos estaban sostenidos por la esperanza de una recompensa futura; esperaban el premio de su virtud, y las alegrías que entreoían reconfortaban su ánimo y los aseguraban contra sí mismos. Los otros, a falta de una tal esperanza, tenían por lo menos un dogma, un ideal, al cual hacían el sacrificio de sus deseos y de su persona; el sentimiento de su perfección era a lo menos una compensación a tantos sacrificios. Todos tenían por punto de apoyo una fe sólida. Sólo Pirrón no aguarda nada, no espera nada, no cree en nada; sin embargo, vive como los que creen y esperan. Él no está sostenido por nada y se mantiene en pie. No está ni desalentado ni resignado, pues no sólo no se queja, sino que cree no tener ningún motivo de queja. No es ni un pesimista ni un egoísta; se considera feliz y quiere compartir con el prójimo el secreto de la dicha que cree haber encontrado. No hay otro término para designar este estado de alma, único quizá en la historia, que aquel del cual se ha servido él mismo: es un indiferente. No quiero decir ciertamente que tenga razón ni que sea un modelo para imitar; ¿pero cómo poner en duda que haya allí a lo menos un asombroso ejemplo de lo que puede la voluntad humana? Sean cuales fueren las reservas que puedan hacerse, hay pocos hombres que den una idea más alta de la humanidad. En un sentido, Pirrón excede a Marco Aurelio y a Spinoza. No había que dar más que un paso para decir, como algunos de sus discípulos lo dijeron,[77] que la dulzura de carácter es la última palabra del escepticismo.

No hay que engañarse en esto: es necesario reconocer ahí la influencia del Oriente. El espíritu griego no estaba hecho para tales audacias: ya no se renovaron después de Pirrón. Los cínicos habían podido hacer abnegación de todos los intereses humanos, despreciar el placer, exaltar el dolor, aislarse del mundo; pero esto lo hacían con un tono de arrogancia y de desafío, y en esta virtud de ostentación y de alarde, el orgullo y la vanidad y el egoísmo encontraron su sitio. Más serios y más sinceros quizá, los estoicos, o a lo menos los más ilustres de ellos, renuncian a esta vana afectación y se preocupan menos de asombrar a los demás que de ponerse de acuerdo discretamente y honestamente, en su fuero interno, con la razón. Pero, sin contar con que admiten aún alguna dulcificación, hay en ellos no sé qué de afectado y de violento: se mantienen y firmes con un valor maravilloso pero se siente el esfuerzo. En Pirrón, la renuncia parece hacerse fácil, casi natural: no hace ningún esfuerzo para singularizarse, y si ha debido luchar contra sí mismo (porque se nos asegura que, era al principio de un natural vivo y colérico), su victoria parece definitiva. Vive como todo el mundo, sin desdeñar los más humildes trabajos; ha renunciado a todas las pretensiones, aun a la de la ciencia, sobre todo a ésta. No se hace pasar por un sabio superior a los demás hombres y no cree serlo; no tiene siquiera el orgullo de la virtud. Hace algo más que respetar las creencias populares: se conforma a ellas, hace sacrificios a los dioses y acepta las funciones de gran sacerdote; no parece haberlas desempeñado peor que los demás.

Es el ejemplo de los gimnosofistas y de los magos de la India lo que le ha llevado a ese punto; es en la India donde se ha convencido de que la vida humana es poca cosa y de que es posible probarlo. Las lecciones de Brisón y de Anaxarco habían preparado el terreno: el uno, ense-

ñándole la dialéctica, le había mostrado la vanidad; el otro le había enseñado que todas las opiniones son relativas, y que el espíritu humano no está hecho para la verdad absoluta. Los gimnosofistas hicieron el resto, y le enseñaron, mejor que por argumentos y disputas, la vanidad de las cosas humanas.

No es esto una conjetura. Diógenes[78] nos dice que si buscaba la soledad y si trabajaba por llegar a ser hombre de bien, es porque no había olvidado jamás las palabras del indo que había reprochado a Anaxarco ser incapaz de enseñar a los demás la virtud y de frecuentar demasiado asiduamente el palacio de los reyes.

Sin embargo, hay que guardarse de disminuir la originalidad de Pirrón y de reducirle al rango de un simple imitador de la sabiduría oriental: él es más y mejor que un gimnosofista indo. Conocemos mal los pensamientos de estos sabios del Oriente y no sabemos por qué razones justificaban su renuncia. Pero si, como es permitido presumirlo, es sobre todo en preceptos de Buda en lo que se inspiraban, se ve la distancia que los separa del griego sabio y sutil, experto en todos los juegos de la dialéctica, informado de todas las ciencias conocidas de su tiempo. No es únicamente bajo la influencia de la tradición, de la educación y del ejemplo, como llegó el contemporáneo de Aristóteles al mismo estado de alma. Es sólo después de haber dado en cierto modo la vuelta a las doctrinas filosóficas, como había dado la vuelta al mundo, cuando se ha detenido en la indiferencia y en la apatía, no porque ignoraba las ciencias humanas, sino porque las conocía demasiado. Une la sabiduría griega a la indiferencia oriental, y la resignación reviste en él un carácter de grandeza y de gravedad que no podía tener en los que fueron sus modelos.

En resumen, la enseñanza de Pirrón fue muy distinta de lo que dicen la mayor parte de los historiadores. Don-

de ellos no han visto sino un escéptico y un sofista, es necesario ver un severo moralista, cuyas ideas pueden ponerse en duda, seguramente, pero que no pueden dejarse de admirar. El escepticismo no es para él un fin: es un medio; lo atraviesa sin detenerse en él. De dos palabras que resumen todo el escepticismo, *epokhé* y *adiaforia*, es la última la que tiene más importancia a sus ojos. Sus sucesores invirtieron el orden e hicieron de la duda lo esencial, de la indiferencia o, más bien, de la ataraxia, lo accesorio. Conservando la letra de su doctrina, alteraron su espíritu. Pirrón hubiera sonreído quizás y mostrado alguna compasión, si hubiera visto a Sexto Empírico desplegar tanto esfuerzo para reunir en dos indigestas e interminables obras todos los argumentos escépticos. Llegaba a sus fines mucho más simplemente. Fue ante todo un desengañado: fue un asceta griego.

Notas

[1] Dióg., IX, 61. Suidas, Πύρρων.

[2] IV, 24, 4.

[3] He aquí los documentos de que disponemos para fijar la fecha de Pirrón: 1°, un artículo de Suidas (Πύρρων) en el cual se dice que vivió bajo Filipo de Macedonia, en la 111ª olimpíada (336-332), lo cual no nos enseña nada con precisión (quizás hay que leer en Suidas: κατὰ τὴν ρί ὀλυμπ., en lugar de ριά (Bernhardy). Cf. Haas, *De sceptic. philos. succession.*, Wurtzburg, 1875, p. 5, 5); 2°, un texto de Diógenes, IX, 62, en el cual se dice que vivió noventa años; 3°, los testimonios de Diógenes, que nos muestran en él un compañero de Alejandro. Como había seguido, antes de partir para Asia, las lecciones de dos maestros y cultivado la pintura, es permitido conjeturar que tenía más de treinta años en el momento de la expedición de Alejandro (334). De ahí las fechas de 365-275 sobre las cuales la mayoría de los historiadores, Ed. Zeller, Haas, MacColl (*The Greek sceptics*, London and Cambridge, Macmillan, 1869) Waddington (*Pyrrhon et le pyrrhonisme*, séances de l'Acad. des sciences mor. et polit., págs. 85, 406, 646) están de acuerdo.

[4] ¿Quién es este Brisón cuyas lecciones siguió Pirrón? Es un punto que importa aclarar, pues se necesita saber si hay un vínculo entre el pirronismo y la escuela de Mégara. Diógenes le llama hijo de Estilpón; esto es manifiestamente un error, pues Estilpón enseñó mucho más tarde y tuvo por discípulo a Timón (véase Zeller, *Die Philos. dar Griechen,* tomo II, p. 213, 3e. Aufl. 1875). Se podría, con Roeper (*Philol.*, XXX, 462) corregir el texto de Diógenes y leer Βρύσ. ἢ Στιλπ. en lugar de Βρύσ. τοῦ Στιλπ.. Pero es muy poco probable que Pirrón haya escuchado a Estilpón. Dos hipótesis son posibles: o Pirrón no era discípulo de Brisón, o Brisón no era hijo de Estilpón. Zeller (tomo IV, p. 481, 3ª edición, 1880) se inclina por la primera; nosotros nos inclinamos hacia la segunda. Pirrón tuvo ciertamente por maestro a un Brisón: Diógenes lo atestigua y Suidas lo repite en dos ocasiones. Pero resulta del texto de Suidas (Σωκράτης) que el Brisón de que se trata no era el hijo de Estilpón sino un discípulo de Sócrates o, según otros, de Euclides de Mégara.

Σωκράτης... φιλοσόφουσ εἰργάσατο... Βρύσωνα Ἡρακλεώντην ὃς τὴν ἐριστικὴν διαλεκτικὴν, εἰσήγαγε μετὰ Εὐκλείδου... Τινὲς δὲ Βρύσωνα οὐ Σωκράτους ἀλλ' Εὐκλείδου ἀκροατὴν γράφουσι· τούτου δὲ καὶ Πύρρων ἠκροάσατο. En otra parte (Πύρρων), Suidas considera a Brisón como discípulo de Clinómaco, otro filósofo de la escuela megárica. Es quizás el mismo Brisón que nombra Sexto (*M.*, VII, 13) del cual dice Aristóteles que había encontrado la cuadratura del círculo y al que llama sofista (*Rhet.* III, 2, 13; *De anim. histor.*, VI, 5; IX, 11; *De sophist. elenc.*, XI, 26). Cf. Zeller, II, 836.

[5] Diόg., IX, *61, 67;* Aristocles, ap. Euseb. *Praep. evang.*, XIV, XVIII, 27. Además de Brisón y Anaxarco, se cuenta a veces a Menedemo entre los maestros de Pirrón (Waddington, *loc. cit.).* Pero resulta de un texto de Diógenes (II, 141) que Menedemo vivía aún en la época de la batalla de Lisimaquia (278 a. de J. C.), y murió a los setenta y cuatro años; era, pues, más joven que Pirrón en trece años aproximadamente. (Cf. Suidas Ἄρατος.) Es cierto que en Suidas (Σωκράτης) se lee: ... Φαίδωνα Ἠλεῖον καὶ αὐτὸν ἰδίαν συστήσαντα σχολὴν τὴν Ἠλειακὴν ἀπ' αὐτοῦ κληθεῖσαν, ὕστερον δὲ αὕτη Ἐρέτριαν διδάξαντος ἐκ τούτου δὲ τοῦ διδασκάλου ὁ Πύρρων γέγονεν. O podría, en rigor, remitir ἐκ τούτου διδασκάλου a Fedón; pero este solo pasaje no parece suficiente para contar ni a Fedón ni a Menedemo entre los maestros de Pirrón.

[6] Diόg., IX, 67. *Hirzel (Untersuch, zit Ciceros philos. Schriften,* tomo III, p. 3 y sig., Leipzig, Hirzel, 1883) insiste con razón sobre esta influencia de Demócrito sobre Pirrón. Es cierto que Timón (Dióg. IX, 40) habla de Demócrito con consideraciones que no tiene para los otros filósofos, ni aun para los de Mégara. Sin embargo, se verá por el resultado de este trabajo que, según nosotros, la influencia de Demócrito, por grande que sea, no ha sido la más decisiva. No hay lugar para insistir en el empleo por Demócrito de la expresión

οὐ μᾶλλον; Sexto muestra (*P.*, 1, 213) que lo comprendía de muy distinto modo que Pirrón.

7 Diόg., IX, 61. Sexto, *M.*, I, 282. Plut, *De Alex. fortit.*, I, 10.

8 Plut., *Vit. Alex.*, 69.

9 Diόg., IX., 65; Paus., VI, 24, 4.

10 *Praepar. Evang.* XIV, XVIII, 2.

11 *Ibid.*

12 Diόg., IX, 61. Τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγών.

13 Diόg., IX, 63, 103. Cf. Sexto, *P.*, I, 190.

14 Sexto, *ibid.*, 200.

15 Diόg., IX, 74. Sexto, *P.*, I, 197.

16 Diόg., IX, 75.

17 Sexto, *P.*, I, 189.

18 Diόg., 74. Aristoc., *loc. cit.* Sexto, *P.*, I, 206; *M.*, VIII, 480.

19 Sexto, *P.*, 1, 197: Τοῦτό φησιν «ἐγὼ οὕτω πέπονθα νῦν, ὡς μηδὲν τῶν ὑπὸ τὴν ζήτησιν τήνδε πεπτωκότων τιθέναι δογματικῶς ἢ ἀναιρεῖν». Τοῦτο δέ φησι λέγων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον περὶ τῶν προκειμένων οὐκ ἀπαγγελτικῶς μετὰ πεποιθήσεως ἀποφαινόμενος, ἀλλ' ὅ πάσχει διηγούμενος.

20 Diόg., IX, 70. Sext., *P.*, I, 7.

21 Diόg., IX, 77: Ζητεῖν ἔλεγον οὐχ ἅπερ νοοῦσιν, ὅ τι γὰρ νοεῖται δῆλον, ἀλλ' ὧν ταῖς αἰσθήσεσι μετίσχουσιν.– *Ibid.*, 104: Καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμεθα, οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτον ὄν. – *Ibid.*, 106.

22 Diόg., 103.

23 Sexto, *P.*, I, 208.

24 Diόg., IX, 105.

25 *Ibid.*, 106.

26 *Op. Cit.*

27 Sexto., *P.*, I, 81; Diόg., 80.

28 87.

29 Ap. Euseb., *Praep. ev.*, XIV, XVIII, 11.

30 Sexto, *M.*, VII, 345.

31 La mención en el catálogo de Plutarco por Lamprías (Fabric. *Biblioth. Gr.*, t. V, p., 163) de un libro: Περὶ τῶν Πύρρωνος δέκα τρόπων no podría ser un argumento serio. Aun suponiendo que el catálogo fuera auténtico en la época de Plutarco, no se hace casi la distinción entre Pirrón y los pirrónicos.

32 Cf. Sexto, *M.*, XI, 140.

33 ¿Es la *ataraxia* o la *apatía* la que constituyó, según Pirrón, el fin supremo de la vida? Hirzel *(op. cit., p. 15)* se pronuncia por la primera hipótesis. Pero sabemos por Diógenes (108) que varios escépticos consideraban la apatía como la última palabra de la sabiduría. Que tal haya sido la opinión de Pirrón, es lo que muestran con la última evidencia los textos de Cicerón que

se leerán más adelante; la explicación que da Hirzel del empleo de esta palabra en Cicerón parece muy arbitraria. No es cierto, como lo cree Hirzel, que los textos de Timón contradicen esta interpretación; Timón, en efecto, elogia a su maestro por haber escapado a los males que nacen ἐκ παθέων δόξης τε... (Mullach, 125). Parece, pues, que es solamente más tarde cuando los escépticos sustituyeron a la *apatía la metriopatía.* (Cf. Ritter et Preller, *Hist. Phil.,* p. 341, 6ª edit.).

[34] Diόg. 108, seq. Cf. Aristoc. ap. Euseb., *Praep. ev.,* XIV, XVIII, 18.

[35] Dióg., 107.

[36] Sexto, *P.,* 1, 30; III, 235. La comparación de estos dos textos, en los cuales las palabras ἀπαθής y ἀταραξία quedan sustituidas una por otra en dos frases idénticas, muestra que no hay entre la apatía y la ataraxia tanta diferencia como cree Hirzel (*loc. cit.*).

[37] Dióg. 108.

[38] *Ibid.,* 105.

[39] *Ac.,* II, XXIV, 77: "Nemo superiorum non modo expresserat, sed ne dixerat quidem posse hominen nihil opinari; nec solum posse, sed ita necesse esse sapienti." Cf. XVIII, 59 y *Ac.,* I, XII, 45: "Cum in eadem re paria contrarias in partibus momenta rarionum invenirentur, facilius ab utraque parte assensio retineretur". Cf. Euseb, *loc. cit* XIV, IV, 72.

[40] I, XII, 44; II, XXIII, 72 y sig.

[41] Un historiador antiguo, Numenio (Dióg., IX, 68) le consideraba también como un dogmático.

[42] *Fin.,* IV, XVI, 43: "Pyrrho scdicet, qui virtute constituta, nihil omnino quod, appetendum sit relinquat".

[43] *Ibid.,* III, IV, 12: "Eis (Pyrrhoni et Aristoni) istud honestum, non summum modo, sed etiam, ut tu vis, solum bonum videri."

[44] *Ac.,* II, XLII, 130: "Huic (Aristoni), summum bonum est in liis rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur. Pyrrho autem ea ne sentiré quidem sapientem; quae ἀπάθεια nominatur."

[45] *Ac.,* II, XLII, 130. *Fin.,* IV, XVI, 43; IV, XVIII, 49; III, III, 11; V, VIII, 23; II, XI, 35; II, XIII, 43; *Tusc.,* V, XXX, 85. *Off.,* I, II, 6.

[46] Fin., IV, XVI, 43: "Mihi videntur omnes quidem illi errasse qui finem bonorum esse dixerunt honeste vivere, sed alas alio magis. Pyrrho scilicer mazime... deinde Aristo... Stoici autem quod finem bonorum in una virtute ponunt, similes sunt illorum, quod autem principium officii quaerunt, melius quam Pyrrho."

[47] *Loc. cit.*

[48] *History of Philosophy,* I, 237.

[49] Sext., *M.,* XI, 140: Οὔτε ἀγαθόν τι ἔστι φύσει, οὔτε κακόν, / ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόμῳ κέκριται, / κατὰ τὸν Τίμωνα. Leemos con Hirzel (p. 56) νόμῳ en lugar de νόῳ (Bekker).

[50] Timón (Mullach, 125): εἰκαίης ωομοθήκης.

[51] Diόg., IX, 65.
τοῦτό μοι, ὦ Πύρρων, ἱμείρεται ἦτορ ἀκοῦσαι
πῶς ποτ' ἀνὴρ ἔτ' ἄγεις ῥῆστα μεθ' ἡσυχίης
μοῦνος δ' ἀνθρώποισι θέου τρόπον ⊂ηγεμονεύεισ
ὃς περὶ πᾶσαν ἑλῶν γαῖαν ἀναστρέφεαι
δεικνὺς εὐτόρνου σφα'ρας πυρικαύτορα κύκλον

Los tres últimos versos estén citados por Sexto (*M.*, I, 305); citamos el tercero según él; no parece dudoso, a pesar de una ligera diferencia en el tercer verso, que este pasaje sea la continuación del que cita Diógenes.

[52] Sexto, *M.*, XI, 20.
ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ ἔχει,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Con Natorp, *Forsch. z. Gesch. d. Erkeizntnisproblems im Altert.* Berlín, 1884 (p. 292), leemos ἔχει en lugar de αἰεὶ. La interpretación propuesta por Hirzel (p. 28) para el verso ὡς ἡ τοῦ θείου... parece una vana sutileza.

[53] *M.*, I, 305.

[54] *M.*, XI, 20.

[55] Cf. Diόg., 64, donde, según Antígono de Caristo, uno de los más antiguos historiadores, Pirrón declara que desea llegar a ser un hombre de bien.

[56] Hirzel (p. 46 y sigs.) y Natorp (292) llegan a una conclusión análoga. El punto que nos separa es que ellos suponen ya en Timón una teoría sabia, una distinción precisa entre el punto de vista fenomenista y el dogmatismo, tal como aparecerá entre sus sucesores. Creemos que exageran. Según nosotros, Pirrón y Timón no *concilian* su teoría moral con su escepticismo, porque su escepticismo no se encuentra aún sino en estado de bosquejo, porque sólo le dan una importancia mediocre. Son escépticos e indiferentes, pero menos escépticos que indiferentes.

[57] Así, Timón reprocha a Platón el haber hecho de Sócrates un sabio, en lugar de ver en él sólo un hombre que muestra cómo hay que vivir.

[58] Diόg., IX, 62.

[59] Mullach, verso 127 y sig., t. 1, p. 95:
Ὦ γέρον, ὦ Πύρρων, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὗρες
λατρείης δοξῶν τε κενοφροσύνης τε σοφιστῶν;

[60] *Ibid.*, verso 147:
..............ῥῆστα μεθ' ἡσυχίης
αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταῦτα
μὴ πρόσεχ' ἰνδαλμοῖς ἡδυλόγου σοφίης.

Adoptamos para este último verso la corrección de Bergk. (Véase Wachsmuth, *De Timone Phliasio*, Leipzig, 1859, p. 11)

[61] Mullach, verso 29. Pirrón, al contrario (verso 122), es llamado ἄτυφος.

[62] *Ibid.*, verso 80.
[63] Diόg., IX, 69: ἦν πολεμιώτατος τοῖς σοφισταῖς ὡς καὶ Τίμων φησίν.
[64] *Op. cit.*, p. 224. Renouvier había ya dicho muy bien *(Manuel de philos. ancienne,* t. II, p. 310, París, Paulin, 1844): "Pirrón era un Sócrates tranquilo y resignado. Destruía la sofística y no trataba de reemplazarla".
[65] Nausiphanes, ap. Diόg., IX, 64: ἔφασκε γίνεσθαι δεῖν τῆς μὲν διαθέσεως τῆς Πυρρωνείου, τῶν δὲ λόγων τῶν ἑαυτοῦ.
[66] Diόg., 70: λέγοιτο δ' ἂν τις πυρρ'ςνειος ὁμότροπος.
[67] Lewes, en el retrato que traza de Pirrón *(History of Philosophy,* I, 237), insiste en esta semejanza de Pirrón con Sócrates.
[68] La mayor parte de estos detalles los toma Diógenes de Antígono de Caristo, que vivía en la época de Pirrón (Aristoc. ap. Euseb. *Praep evaitg.*, XIV, XVIII, 26) y había escrito una *Vida de Pirrón* (Diόg., 62) y una *Vida de Timón (Ibid.,* 111). Hirzel señala con razón (p. 17) que Enesidemo ha contradicho los informes de Antígono y combatido la leyenda que representa a Pirrón como un hombre que no cree en la realidad de los objetos exteriores. En razón de esta oposición, Hirzel está dispuesto a poner en duda el testimonio de Antígono. Pero no parece haber pensado que quizá Enesidemo ha tenido interés en presentarnos a Pirrón un poco distinto de lo que era, a fin de poder invocar su autoridad, o ha podido atribuirle de muy buena fe sus propias ideas y, como se dice, reemplazarle. Creemos, por nuestra parte, que es necesario ver precisamente en los testimonios de Enesidemo el comienzo de esa tradición escéptica que modificó la verdadera fisonomía de Pirrón.

Es cierto que Hirzel invoca otro argumento que sería decisivo si estuviera fundado: que el relato de Antígono de Caristo está en contradicción con los textos de Timón. Pero nos ha sido imposible ver esta contradicción. Se verá, por el capítulo siguiente, que hay grandes analogías entre el carácter de Pirrón y el de Timón: el maestro y el discípulo parecen haber tenido el mismo gusto por la vida solitaria y apacible (Cf. Diόg., 112, y la corrección de Wilamovitz). Principalmente, no vemos que Timón, en el verso citado por Diógenes (69), haga a Filón el reproche, como dice Hirzel, de huir de la sociedad de los hombres; no hay en esos versos ninguna huella de reproche.

No hay, pues, razón seria para poner en duda la autoridad de Antígono. Sigue siendo cierto que su testimonio es, después del de Timón, el más antiguo, y creemos, con Wilamovitz-Möllendorf (Philol. *Untersuch.*, IV, 34; Berlín, Weidmann, 1881), que tiene alto valor histórico.
[69] Diόg., 68, Cf. Plut., *De prof. in virt.*, 11.
[70] Diόg., *loc cit.* Aristoc, ap. Euseb., *loc. cit.*, XVIII, 26.
[71] *Fin.*, II, XIII, 43: "...Ut inter optime valere et gravissime ægrotare nihil prorsus dicerent interesse".
[72] Stob., *Serm.*, 121, 28: Πύρρων ἔλεγε μηδὲν διαφέρειν ζῆν ἢ τεθνάναι.

[73] Diόg., 67.

[74] Diόg., 69, 64.

[75] Diόg. 65.

[76] Euseb., *Praep. ev.*, loc. cit.

[77] Diόg., 108: Τινὲς καὶ τὴν ἀπᾰθειαν, ἄλλοι δὲ τὴν πραότητα τἔλος εἰπεῖν φασι τοὺσ σκεπτικούς.

[78] IX, 63.

Capítulo IV

Timón de Fliunte

Pirrón tuvo varios discípulos. Timón es el más célebre de todos. Los otros eran Euriloquio, Filón de Atenas, Hecateo de Abdera, Nausifano de Teos. Diógenes[1] cita, además, entre sus familiares (συνήθεις) a Numenio. Pero, suponiendo que Numenio hubiese sido un pirrónico, como se le nombra junto con Enesidemo, es imposible saber si ese filósofo era un contemporáneo de Pirrón o si habría vivido mucho tiempo después de él.[2]

Si es permitido arriesgar una conjetura con respecto a estos oscuros filósofos, nos parece que eran menos sus discípulos, en el sentido preciso de la palabra, que los admiradores de Pirrón, sus familiares o sus imitadores. En efecto, si Pirrón, como hemos tratado de establecerlo, no poseía sino muy poca doctrina, ¿cómo habría hecho escuela? Se comprende, por el contrario, que algunos de sus contemporáneos, vivamente impresionados de su manera de comprender la vida, la hayan tomado por modelo y hayan intentado continuar, no su enseñanza, sino sus ejemplos.

Esta interpretación está confirmada expresamente por lo menos por dos de los filósofos que nos son pre-

sentados como sus discípulos. Filón de Atenas, como lo atestiguan auténticamente dos versos de Timón, no era de ninguna escuela (ἀπόσχολος): vivía en la más completa independencia, lejos de todas las disputas, y filosofaba por su propia cuenta. "Huyendo de los hombres, dice Timón, extraño a toda escuela, no conversando sino consigo mismo, Filón no se preocupa ni de la gloria ni de los discípulos".[3]

De igual modo, Nausifano manifiesta con respecto a su maestro, al mismo tiempo que una gran admiración, una gran independencia. Decía que iba a imitar la manera de vivir de Pirrón (γίνεσθαι τῆς διαθέσεως τῆς Πυρρωνείου), pero ateniéndose a sí mismo en cuanto a las ideas (τῶν λόγων τῶν ἑαυτοῦ). Esta distinción de Nausifano entre la διάθεσις y los λόγοι es muy significativa, y señala bien el carácter del antiguo pirronismo. Por lo demás, Nausifano no pudo escuchar mucho tiempo las lecciones de Pirrón; en efecto, él mismo fue el maestro de Epicuro; ahora bien, Epicuro abrió su escuela hacia 310 a. de J. C., y no parece[4] que Pirrón haya podido estar de regreso en Elis antes de 322. Agreguemos que Nausifano pertenecía más bien a la escuela de Demócrito que a la de Pirrón: Cicerón le llano *democriteano*.[5]

Euriloquio nos es conocido sólo por una anécdota. Sucedió, cuenta Diógenes, que se irritó de tal modo contra su cocinero, que tomó un asador cargado de carne y lo persiguió así hasta la plaza pública. El hecho de que este solo rasgo haya llegado a nosotros ¿no es un indicio de que para todos esos filósofos la gran ocupación consistía menos en razonar que en vivir impasibles e indiferentes, y que la malicia de sus contemporáneos, curiosos por ver si mantendrían su apuesta, registraba cuidadosamente todas las señales de inconsecuencia que podían escapárseles? Euriloquio tenía también poco gusto por la disputa;

así, Diógenes[6] cuenta que, para sustraerse a las cuestiones que se le proponían, arrojó su capa y atravesó el Alfeo a nado. Era, dice Diógenes, el enemigo declarado de los sofistas.

Sobre Hecateo de Abdera poseemos algunos informes más precisos. Vivió junto a Ptolemeo hijo de Lago y le acompañó en su expedición a Siria.[7] Josefo[8] le llama φιλόσοφος ἅμα καὶ περὶ πὰς πράξεις ἱκανυώτατος: de donde puede concluirse que a sus ojos la acción tenía mucho más valor que la teoría. Hecateo había compuesto un libro sobre la filosofía de los egipcios, después, obras extrañas a la filosofía,[9] entre otras un libro sobre los judíos y Abraham.[10] Es un rasgo que tiene en común con Timón. Estos filósofos, después de haber exigido a la filosofía todo lo que podía darles, es decir, una regla de conducta, se entregaban a otros trabajos.

I. El verdadero sucesor de Pirrón, el confidente de sus pensamientos y el heredero de su doctrina fue Timón.[11]

Nació[12] en Fliunte hacia 325 a. de J. C. y murió en Atenas hacia 235. Ejerció primero el oficio de bailarín; renunció a éste y se marchó a Mégara, donde escuchó a Estilpón. Vuelto después a su patria, se casó; fue después a encontrar a Pirrón a Elis; en esa época Timón era ya célebre. La pobreza le obligó a partir; se dirigió a Calcedonia, donde se enriqueció con la enseñanza y aumentó su reputación. Por fin, se estableció en Atenas y, salvo un corto viaje a Tebas, permaneció en ésta hasta su muerte.[13]

A pesar de su viva admiración por Pirrón, Timón no le había tomado por un modelo en todas las cosas. Se ha visto que no se resignó como éste a la pobreza; tampoco tuvo nada de esa gravedad y de esa dignidad que conquistaron a Pirrón la veneración y la confianza de sus conciu-

dadanos. Fue en ciertas horas muy poco filósofo; diversos testimonios nos dicen que le gustaba beber, y, si hay que creer a Ateneo,[14] no había perdido esta mala costumbre ni aun al final de su vida, en la época en que conoció a Lacides, el sucesor de Arcesilao. Sin embargo, se citan de él algunos rasgos de carácter por los que se acerca a su maestro. Amaba como él la soledad y los jardines, y daba prueba, por lo menos con relación a sus propias obras, de una gran indiferencia.

Es sobre todo por su espíritu vivo y mordaz, por su picardía que Timón ha continuado en su celebridad. Ejercitó su inspiración burlona sobre todos los temas y a costa de todo el mundo; no perdonaba su propia persona; como era tuerto,[15] se llamaba a sí mismo el Cíclope, y bromeaba de buen grado sobre su defecto. Pero los filósofos sobre todo estuvieron expuestos a sus sarcasmos; parece haberse encarnizado particularmente con Arcesilao, tan suave, sin embargo, y tan amable, cuyas opiniones presentaban con las suyas más de una semejanza. Un día que Arcesilao[16] atravesaba la plaza de los Cercops, le gritó: "¿Qué vienes a hacer en medio de nosotros, que somos hombres libres?" Otra vez, como Arcesilao le preguntara por qué había vuelto de Tebas, respondió: "Para verte de frente y reírme de ti".[17] Es cierto que más tarde, se reconcilió con él y hasta hizo su elogio en la obra titulada: *Banquete fúnebre de Arcesilao.*

Timón había compuesto un gran número de obras; poemas épicos, tragedias, sátiras, treinta y dos obras cómicas, después libros en prosa que no tenían menos de veinte mil líneas.[18] Entre éstos se encontraban el Πεὶ αἰσθήσεων,[19] el Πύθων,[20] probablemente un diálogo entre él y Pirrón, a quien había encontrado en el momento de partir para Delfos, y quizá un libro Πρὸς τοὺς φυσικοὺς[21] y 'Αρκεσιλάου[22] περιδεῖπνον. Agreguemos,

por fin, los *Yambos,*[23] las *Imágenes* ('Ινδαλμοί)[24] y los *Silos;* estas dos últimas obras son las únicas de las que nos han llegado algunos fragmentos, cinco o seis versos de las *Imágenes,*[25] y alrededor de ciento cincuenta de los *Silos.*

Los *Silos* son con mucho la obra más importante de Timón; es de allí de donde le ha venido el nombre de *silógrafo,* y esas poesías tienen que haber sido muy leídas en la Antigüedad, pues las citan frecuentemente Diógenes, Sexto, Ateneo, a quienes debemos los fragmentos conservados. Era un poema satírico de versos hexámetros, cada uno de los cuales parece haber sido una parodia de un verso de Homero.[26] Todo lo que sabemos de cierto sobre la composición de ese poema es que comprendía tres libros: el primero era una exposición continua (αὐτοδιήγητον ἔχει τὴν ἑρμηνείαν);[27] el segundo y el tercero tenían forma de diálogo: Jenófanes de Colofón, respondiendo a las preguntas de Timón, pasaba revista, en el segundo libro, a los antiguos filósofos, en el tercero, a los filósofos modernos. Los tres trataban el mismo tema, y estaban consagrados a injuriar y a cubrir de ridículo a todos los filósofos.

Wachsmuth,[28] de manera muy ingeniosa, ha ensayado reconstruir el conjunto de la obra. El primer libro sería un descenso a los infiernos, una νεκυία imitada de la de Homero: Demócrito, Pitágoras, Parménides, Zenón de Elea, Meliso, Platón, Zenón de Citio, Aristóteles habrían ido destacándose uno a uno en la multitud de sombras, y a cada uno se le habría caracterizado con alguna reflexión, generalmente chocante. Pitágoras no es sino un charlatán imprudente e ignaro; Heráclito, un declamador gritón que injuria a todo el mundo; Platón, un hablador que no se engaña con las mentiras que inventa; Jenofonte, un pobre escritor; Aristóteles, un vanidoso insoportable; Fedón y Euclides, espíritus fútiles, que introdujeron en Mégara

la rabia de la disputa; los académicos, habladores sin ingenio.[29]

Todos estos filósofos se entregaban a una gran discusión, una *logomaquia* ensordecedora, análoga a los combates que cuenta Homero, y la multitud de sombras aplaudía o silbaba los principales episodios. Se veía sobre todo la lucha de Zenón de Citio contra Arcesilao: "He visto,[30] en una fastuosa oscuridad, a una vieja fenicia, glotona y ansiosa de todo: llevaba una red muy pequeña[31] que dejaba escapar todo lo que contenía; y tenía un poco menos de ingenio que una guitarra". Después Arcesilao, terminado el combate, "habiendo hablado de este modo,[32] se deslizó en medio de la multitud. Se juntaron alrededor de él, como gorriones alrededor de un búho, y se extasiaban mostrando al tonto personaje. Tú gustas a la multitud: esto es muy poca cosa, ¡desgraciado! ¿Por qué te enorgulleces como un tonto?"

Por último, aparecía Pirrón,[33] "a quien ningún mortal es capaz de resistir". Reprochaba a todos esos disputadores su furor y la vanidad de sus discursos, y finalmente restablecía la paz. Aquí se colocaba el elogio de Pirrón que hemos citado más arriba.

En el segundo libro se veía llegar a Jenófanes. Timón le preguntaba por qué no había tomado parte en el combate precedente: respondía manifestando su desprecio por todos los filósofos, y explicaba cómo había buscado la sabiduría, sin llegar, no obstante, a alcanzarla, honor que le estaba reservado a Pirrón.

Por fin, el tercer libro enunciaba su conducta a los filósofos más recientes, contemporáneos de Timón. Epicuro no era mejor tratado allí que Cleantes y los estoicos: a los filósofos de Alejandría no los perdonaba más que a los de la Academia.

Por plausible que sea, esta reconstitución no reposa,

según opinión de su autor, sino sobre una conjetura: lo cierto es que Timón hablaba de los filósofos en el tono más despreciativo y más injurioso. Se ve por ahí cuán lejos está de Pirrón. Su maestro desdeñaba a los filósofos porque se contradicen; Timón los ultraja.

Hay alguna analogía entre sus procedimientos y los de los cínicos. Antístenes y Diógenes estimaban también que la ciencia es inútil;[34] criticaban los ἐγκύκλια μαθήματα,[35] y acribillaban con sus epigramas a los dogmáticos. También se complacían en las parodias.[36] Sin duda, Timón es ante todo escéptico; pero lo que acaba de verse muestra que hay también algo de la manera grosera e insultante de los cínicos en el antiguo bailarín.

Nos quedan también algunos fragmentos (trece versos) del libro de Timón intitulado *Las Imágenes* (Ἰνδαλμοί).[37] Verosímilmente, el pasaje conservado por Diógenes era el comienzo del poema: Timón preguntaba a su maestro Pirrón el secreto de esa sabiduría que le elevaba por encima de todos los demás hombres y que permitía a sus discípulos entusiastas compararle con el sol. Pirrón respondía en seguida a esta pregunta, y poseemos también el comienzo de su respuesta.[38] Nos parece evidente (en la medida en que puede hablarse de evidencia con documentos tan insuficientes) que las Ἰνδαλμοί eran un verdadero tratado de moral de tendencias bastante dogmáticas.[39] Contenían, si nos hemos formado de la obra de Pirrón una idea justa, la parte esencial de la enseñanza escéptica primitiva. Los *Silos* eran una obra de construcción; se enseñaba en ella el medio de ser feliz, es decir, de encontrar la dicha en la ataraxia y la indiferencia.

Según Hirzel,[40] habría que entender por Ἰνδαλμοί las imágenes o más bien los fenómenos, las representaciones según las cuales debemos dirigirnos en la vida práctica. Timón[41] parece haber estado ya preocupado con la objeción

que debía repetirse tantas veces después: la duda hace imposible toda acción. No hay que permanecer inerte, respondía Timón; hay que obrar. Para obrar es necesario un criterio, un criterio práctico. Este criterio, que no es otra cosa que la ataraxia, permitirá distinguir entre nuestras representaciones (Ἰνδαλμοί) aquellas que es necesario seguir y las que hay que apartar. De aquí una serie de preceptos de los cuales tenemos quizás un ejemplo en un verso citado por Ateneo,[42] y que habrían sido el contenido del libro de Timón, análogo en este respecto a los tratados de los estoicos o más bien al Περὶ εὐθυμίης de Demócrito.

Pero esta conjetura de Hirzel nos parece muy poco verosímil: las razones en que la apoya son muy sutiles. ¿Cómo creer que Timón, si hubiera querido hablar sólo de las imágenes verdaderas o útiles, hubiese intitulado su libro Ἰνδαλμοί sin ninguna calificación? Es más probable, como lo ha conjeturado Wachsmuth,[43] que la palabra Ἰνδαλμοί se interprete desfavorablemente; se trata de imágenes o apariencias engañosas que la falsa sabiduría de los filósofos, según Timón, ofrece al espíritu humano, y que son el principal obstáculo a la vida feliz. Éste es el sentido en que se emplea la palabra en un verso de Timón, tomado a las Ἰνδαλμοί.[44] El lugar mismo en que Sexto coloca este verso, al comienzo de su capítulo contra los moralistas, parece indicar que había llegado a ser en la Escuela una máxima corriente, que dominaba toda la moral y resumía claramente el pensamiento escéptico sobre las cuestiones de este orden.

II. Dejemos ahora de lado las conjeturas, y ensayemos, con ayuda de los fragmentos que se han conservado, reunir algunas indicaciones precisas acerca de los sentimientos y las ideas de su autor. Sus opiniones difieren ca-

si de las de Pirrón, puesto que es por medio de él como se conoce a Pirrón. Sin embargo, hay algunos puntos por aclarar.

Entre los antiguos filósofos, los únicos que hayan caído en gracia a Timón son los eleatas, Demócrito y Protágoras. Hemos visto que Jenófanes es el principal personaje de los *Silos*: es él quien pasa revista todas las doctrinas; en su nombre distribuye Timón el elogio y sobre todo la censura. Habla con admiración de Parménides:[45] "El grande e ilustre Parménides ha mostrado que las ideas son vanas apariencias". Elogia la elocuencia de Zenón, y Meliso no queda olvidado. Sin embargo, al mismo tiempo que les dirige elogios, Timón hace reservas: es que estos filósofos no eran lo bastante escépticos para su gusto: se acercaron a la perfección; no la alcanzaron: "Meliso era superior a muchos prejuicios, pero no a todos".[46] En cuanto a Jenófanes, Timón lo representa afligido por haber estado extraviado durante mucho tiempo y haber llegado a la vejez sin alcanzar la verdadera sabiduría: "En efecto, a cualquier lado que se dirigiera mi espíritu, veía que todas las cosas se reducían a un solo y mismo ser".[47] Pero ésta es una afirmación muy precisa; y si Timón le agradece haber combatido las fábulas de Homero, no le encuentra aún completamente exento del orgullo dogmático (ὑπάτυφος).

Demócrito es uno de los primeros escritores que leyó,[48] y admira mucho su sagacidad[49] y su aversión para los discursos equívocos y vacíos. Habla también en términos favorables de Protágoras,[50] y refiere cómo, después de haber escrito su libro sobre los dioses, debió emprender la fuga para no sufrir la suerte de Sócrates.

Sería interesante encontrar en los fragmentos indicaciones sobre las fórmulas de que se servían Pirrón o Timón y sobre el grado de elaboración dialéctica que el es-

cepticismo había alcanzado en su época. Desgraciadamente, los pocos versos separados que nos han llegado no arrojan gran luz sobre estos puntos. En todas partes Timón se aplica únicamente a la parte negativa del escepticismo; se burla de los filósofos o de quienes los escuchan; nos presenta, por ejemplo, a un joven que se lamenta de haber perdido su tiempo y su dinero en seguir las lecciones de los filósofos, y se encuentra reducido a la miseria, sin haber ganado nada en la esfera del espíritu.[51] Los términos tales como ἐποχή, οὐδὲν μᾶλλον, tan usados después, no aparecen allí una sola vez. Podrían leerse esos fragmentos sin sospechar que se trata de un escéptico. Sin embargo, es claro que de allí no puede concluirse nada.

Si, a falta del texto mismo de Timón, manifiestamente muy incompleto, consultamos los diversos informes indirectos que han llegado hasta nosotros, varios indicios nos inducen a creer que había dado ya a su escepticismo la forma sabia y dialéctica que le conservaron los escépticos ulteriores.

Sabemos, en efecto, por Sexto que él había escrito: Πρὸς τοὺς φυσικούς. Podría creerse, es cierto, que ha tratado a los físicos como había tratado a los filósofos: burlándose de ellos e injuriándoles más bien que discutiéndolos. Pero estas dos alusiones hechas por el mismo Sexto hacen pensar que Timón había emprendido una discusión en regla contra el dogmatismo de los físicos. Decía,[52] en efecto, que, en los debates con los físicos, la primera cuestión es saber si adoptan como punto de partida una hipótesis. La hipótesis, en lenguaje escéptico, es lo que llamamos una proposición evidente o un axioma: es una proposición que no se demuestra. Rehusarse a admitir ninguna hipótesis, y esto es verosímilmente lo que hacía Timón, era, pues, hacer imposible toda demostra-

ción. Si tal era verdaderamente su manera de argumentar, ello constituiría ya uno de los cinco tropos de Agripa.

En otro pasaje, Timón, según Sexto,[53] demostraba que el tiempo no es indivisible, pues en lo que es indivisible es imposible distinguir partes; por consiguiente, en un tiempo indivisible no podría distinguirse ni comienzo ni fin. He aquí un razonamiento análogo a los que hicieron más tarde los escépticos sobre todas las cuestiones de física; el hecho de que Timón haya escrito contra los físicos permite conjeturar que en más de un punto habría argumentado de este modo.

Además, Diógenes nos da también algunos informes positivos. Nos enseña[54] que Timón combatía a los que quieren confirmar el testimonio de los sentidos con el testimonio de la razón: "El francolín y el chorlito se encontraron", decía Timón[55] en un verso que era quizás el comienzo de una fábula. Estos nombres de aves están empleados aquí, como lo ha indicado Ménage, como sinónimos de bribones. A estos bribones el escéptico asimilaba los sentidos y la razón.

En fin, Diógenes,[56] nos asegura que, en el *Pitón,* Timón interpretaba la fórmula οὐδὲν μᾶλλον en el sentido en que todos los escépticos la han entendido después.

Por otra parte, no obstante, si la crítica de las tesis dogmáticas había tenido en Timón un gran desarrollo y una verdadera importancia; si su escepticismo había tomado ya la forma dialéctica, ¿cómo creer que Sexto no le hubiese citado más a menudo, ya con más precisión, ya tomando de él copias más extensas? Cuando se le ve insistir con complacencia en los argumentos de Diodoro Cronos, ¿cómo suponer que no hubiera aprovechado con diligencia la ocasión de reproducir las críticas ya formuladas por uno de los más antiguos representantes de su propia doctrina?

Además ¿cómo conciliar las sutilezas inevitables en este género de argumentación con el horror por la disputa de que Timón da prueba a cada instante en los fragmentos más auténticos? Quien habla tan irónicamente de los megáricos[57] y de su gusto por las discusiones sin fin, quien ha maltratado tan cruelmente a Arcesilao y a los académicos ¿ha podido tomarles sus procedimientos e imitar modos de obrar que no se cansaba de censurar?

Timón pudo realzar las contradicciones de sus adversarios; señalar las dificultades que representaban algunas de las concepciones admitidas por los físicos: opuso los sentidos a la razón.[58] Pero todo eso no indica que haya sido un escéptico dialéctico, como lo serán Arcesilao y Enesidemo. El escepticismo nos parece haber sido en él como en Pirrón, más bien una reacción contra las pretensiones de la antigua filosofía, una renuncia a toda filosofía sabia y al aparato dialéctico de que se rodea. Como su maestro, es la práctica, la manera de vivir la que tenía sobre todo presente. Pirrón había desdeñado la dialéctica; Timón se burló de ella.[59]

¿Timón tuvo discípulos? Menódoto[60] dice que no, y sostiene que después de él el escepticismo desapareció hasta el día en que Ptolomeo de Cirene lo hizo revivir. Hipóboto y Soción dicen, por el contrario, que Timón tuvo por oyentes a Dioscórides de Chipre, Nicóloco de Rodas, Eufranor de Seleucia y a Prailo de Tróade. Que estos discípulos hayan existido o no, no han agregado nada a la herencia de sus maestros. Todo lo que sabemos de ellos es que Prailo de Tróade dio prueba de raro valor al dejarse crucificar por sus conciudadanos, aunque fuera inocente, sin dignarse dirigirles una palabra. Es un notable rasgo de indiferencia, si es auténtico.

Los verdaderos continuadores de Pirrón y de Timón fueron los nuevos académicos.

Notas

[1] IX, 102. Sobre este pasaje, véase p. 107.

[2] Suidas (Θεόδωρος) cita aún entre los que han escuchado a Pirrón a Teodoro el Ateo. No hay en ello nada de imposible, y hasta se ha podido atribuir a Teodoro (Tennemann, *Histoire de la philosophie,* t. I, trad. Cousín) las fórmulas más próximas al pirronismo empleadas por los cirenaicos. Cic., *Ac.,* II, XXVI, 142: "Praeter permotiones intimas nihil putant esse iudicii". Cf. Plut. *Adv. Colot.,* 24, 2; Sext., M., VII, 191. Sin embargo, parece más probable que estas fórmulas fuesen más antiguas y remontaran a Aristipo mismo. Véase Zeller, *op. cit.,* t. II, p. 302, 3ª edic., véase más atrás p. 38.

[3] Diόg., IX, 69; Mullach, *Frag. Philos. Graecor.,* t. I, p. 91 veso 80.

[4] Zeller, *op. cit.,* t. IV, p. 483, nota 1.

[5] *De Nat. Deorum,* I, XXVI, 73.

[6] Diόg., IX, 69.

[7] Este filósofo no debe ser confundido (lo ha sido) con Hecateo de Mileto, el historiador. Véase Peuly, *Real. Encyclop. der Altertumwissenschaft,* Sttutgart, Metzler, 1839.

[8] *Contr. Apion.,* 1, 22.

[9] Plut., *De Iside et Osiride,* 9; Diόg., I, 10.

[10] Josefo, *loc. cit.,* Cf. *Antiq. Jud.,* I, VII, 2.

[11] Sext., *M.,* I, 53: Ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων Τίμων.

[12] Para fijar la fecha de Timón, he aquí los informes de que disponemos: 1° fue discípulo de Estilpón, Diόg., IX, 109; 2° vivió noventa años, ibíd., 112; 3° sobrevivió a Arcesilao, pues compuso un *Banquete fúnebre de Arcesilao, ibid.,* 115; 4° por último, fue el amigo de Lacides, sucesor de Arcesilao, con quien refiere Ateneo (X, 439) que se embriagó. Cf. Elien, *Var. Hist.,* II, 41. Ahora bien, Estilpón no parece haber vivido más allá de los primeros años del siglo III (Zeller, *op. cit.,* t. II, 211, 1). Se puede creer que Timón, que había sido bailarín antes de ser filósofo, tenía alrededor de veinticinco años cuando llegó a Mégara, lo cual coloca la fecha de su nacimiento hacia 325. La fecha de su muerte sería entonces 235, lo que concuerda bien con los demás informes: Arcesilao murió hacia 241 (Zeller, t. IV, p. 491, 3), y en el intervalo que separa esa fecha del año 235 Timón tuvo el tiempo necesario para cambiar de opinión con respecto a Arcesilao, que había maltratado primero y que elogió en seguida en el Περίδειπνον, para llegar a ser después el amigo de Lacides, a quien sin duda no había conocido en vida de Arcesilao. Se ve, pues, que equivocadamente Ritter y Preller (*Hist. Phil. Graec. et Rom.,* 357, 6ª edic.) y Wachsmuth (*De Timono Phliasio,* p. 5, Leipzig, 1859) declaran que Timón no ha podido ser discípulo de

Estilpón: no hay dificultad cronológica para admitir el testimonio de Diógenes sobre este punto.

[13] Algunos historiadores han creído poder concluir de un pasaje de Diógenes (109: Ξάνθον ἰατρικὴν ἐδίδαξε) que Timón era también médico; y han partido de esto para decir que desde esa época el escepticismo tenía con la medicina estrechas afinidades. Pero es muy poco verosímil que Timón, bailarín, poeta y filósofo, haya tenido aún tiempo para ser médico. El pasaje de Diógenes significa simplemente que hizo que su hijo aprendiera medicina.

[14] X, p. 438, etc.; Eliano, *Var. Hist., lib.* II, 41. Diógenes le llama también φιλοπότης, 110; pero Wachsmuth *(op. cit.,* p. 8) dice, con razón, que este pasaje debe ser corregido, y que hay que leer φιλοποιητής.

[15] Diόg. IX, 112, 114.

[16] *Ibid.,* 114.

[17] Estos textos de Diógenes en que se manifiesta el mal humor de Pirrón contra Arcesilao están confirmados por varios versos de los *Silos,* en los cuales el fundador de la Academia nueva queda muy maltratado. Véase, entre otros, frag. XVIII, XIX, edit. Wachsmuth.

[18] Diόg. IX, 111.

[19] *Ibid.,* 105

[20] *Ibid.,* 64; Aristoc. ap. Euseb. *Praep. evang.,* XIV, XVIII, 14.

[21] Sext., *M.,* III, 2. Se ha preguntado a veces si esta obra no era simplemente una parte de los *Silos* (Tennemann, Gesch, *Philos.,* II, p. 177; Paul, *De Sillis,* p. 25).

[22] Diόg., IX, 115.

[23] *Ibid.,* 110.

[24] Sexto, *M.,* XI, 20. Diόg. IX, 105, 65.

[25] Los fragmentos de Timón están reunidos en Mullach, *Fragm. Philos.. Graecor.,* t. I, p. 89. Lo que nos ha quedado de los *Silos* ha sido publicado con gran cuidado por Wachsmuth, *De Timone Phliasio,* Leipzig, 1859.

[26] Wachsmuth ha tenido el cuidado de citar, enfrente de los versos de los *Silos,* los de la *Ilíada* o de la *Odisea* de los cuales son parodia.

[27] Diόg., IX, 111. Cf. Aristoc., *loc. cit.,* 28: πάντας τοὺς πώποτε φιλοσοφήσαντας βεβλασφήμηκε.

[28] *Op. cit.,* p. 17 y sig.

[29] Mullach, *loc. cit.*

[30] Mull., v. 88.

[31] Alusión a las sutilezas capciosas de los estoicos.

[32] Mull., v. 76.

[33] Verso 126. Οὐκ ἂν δὴ Πύρρωνί γ' ἐρίσσειεν βροτὸς ἄλλος.

[34] Diόg. VI, 103.

[35] Diόg. VI, 104.

[36] Wachsmuth, *op. cit.,* p. 36.

[37] Diόg., IX, 65:

τοῦτό μοι, ὦ Πύρρων, ἱμείρεται ἦτορ ἀκοῦσαι
πῶς ποτ' ἀνὴρ ἔτ' ἄγεις πάντα μεθ' ἡσυχίης,
μοῦνοσ δ' ἀνθρώποισι θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύεις
ὅς περὶ πᾶσαν ἐλῶν γαῖαν ἀναστρέφεται
δεικνὺς εὐτόρνου σφαίρης πυρικαύτορα κύκλον.

Los dos últimos versos son citados por Sexto *M.*, I, 305: ellos son evidemente la continuación de los primeros.

[38] Sext., *M.*, XI, 20:

῏Η γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀλητείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεὶ
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

[39] Véase p. 76.

[40] *Op. cit.*, p. 51, 60.

[41] Sext., *M.*, VII, 29.

[42] VIII, 337, A.: Παγκάλως δὲ καὶ ὁ Τίμων ἔφη. / πάντων μὲν πρώτιστα κακῶν ἐπιθυμίη ἐστίν.

[43] *Op. cit.*, p. 11.

[44] Sext., *M.*, XI, 1: Μὴ προσέχ' ἰνδαλμοῖς ἡδυλόγου σοφίης. Con la corrección de Gergk. (*Comm, crit.*, *Spec.*, I, p. 4).

[45] Mullach, 20-21, 23-26.

[46] Mullach, 23: ... 'Ηδὲ Μέλισσον / πολλῶν φαντασμῶν ἐπάνω παυρῶν γε μὲν ἥσσω.

[47] Mullach, 32-37.

[48] *Ibid.*, 15.

[49] En lugar de:

Οἷον Δημόκριτόν τε περίφρονα, ποιμένα μύθων
ἀμφίνοον λέσχηνα μετὰ πρώτοισιν ἀνέγνων

(Mullach, 15-16) , Nietzsche propone leer:

Οἷον Δημόκριτόν τε περίφρονα, πήμονα μύθων
ἀμφιλόγον λεσχῶν τε, μετὰ πρώτοισιν ἀνέγνων

(Gratulationsschrift des Paedag. zu Basel, Basel, 1870, p. 21-22).

[50] Mullach, 45-53.

[51] *Ibid.*, 97, 104.

[52] Sexto, *M.*, III, 2.

[53] *M.*, VI, 66, Cf. X, 197. En estos dos pasajes, la única cosa que se atribuye a Timón es que el tiempo no puede ser indivisible. Que no puede ser divisible es lo que sostiene Sexto y lo que reclama la tesis escéptica. Pero esta aserción no está formalmente atribuida a Timón. Puede suceder que Timón haya afirmado la indivisibilidad del presente a propósito de otra cuestión; no se tiene el derecho de atribuirle toda la argumentación de Sexto.

[54] IX, 114.

[55] La suposición admitida por Wilamovitz (*Philol. Unters.*, IV, 32), según la cual Timón habría jugado con la palabra νουμηνίος designado al mismo tiempo que el chorlito al filósofo Numenio, otro discípulo de Pirrón, el mismo a quien cita Diógenes (IX 102), parece muy inverosímil. Sería necesario admitir que ese Numenio, discípulo infiel de Pirrón, había llegado a ser un dogmático; por este solo motivo, según Diógenes (68), aquél habría dicho que Pirrón había dogmatizado. Es más probable, como lo muestra Hirzel (*op. cit.*, p. 44), que el Numenio de Diógenes sea el neopitagórico del cual Eusebio nos ha conservado fragmentos. Además, si el Numenio nombrado más lejos con Timón mismo y Enesidemo era un escéptico, no se ve por qué Timón le habría atacado. Puede ocurrir también, como lo conjetura Hirzel, que la enumeración bastante extraña de Timón, Enesidemo, Numenio, Nausífanes, llamados συνήθεις por Pirrón, aunque no sean todos de la misma época, sea una interpelación. Por último, como lo indica Natorp (*op. cit.*, p. 291), συνήθεις no se refiere quizá sino a Timón y a Enesidemo; no habría entonces ninguna dificultad en considerar a Numenio como extraño a la escuela escéptica, tanto como a Nausífanes.

[56] Dióg. IX, 76.

[57] Dióg., II, 107.

[58] Natorp, siempre dispuesto a encontrar en los más antiguos filósofos las doctrinas más recientes, no deja de atribuir a Timón el escepticismo sabiamente elaborado que se encuentra en sus sucesores (*op. cit.*, p. 286); pero las razones que da no parecen decisivas.

[59] Sobre las opiniones de Timón en moral, véase p. 76.

[60] Dióg., IX, 115.

Libro II

La Academia nueva

Capítulo I

Los orígenes de la Academia nueva

Las doctrinas de la Academia nueva presentan tanta semejanza con aquellas que la tradición más acreditada atribuyó a Pirrón, que se está naturalmente inclinado a considerar la escuela de Arcesilao como una simple continuación de la de Pirrón. Por esto vemos que ya, entre los antiguos, varios autores se inclinaban hacia esta opinión; es cierto que otros la combatían. "Es, dice Aulo Gelio,[1] una cuestión antigua muy controvertida entre los escritores griegos la de saber si hay una diferencia entre la nueva Academia y el pirronismo."

No nos proponemos indagar ahora si, de ir al fondo de las cosas, el probabilismo de la nueva Academia no se confunde con el escepticismo. Para examinar útilmente esta cuestión, hay que conocer primero las doctrinas de la nueva Academia; la comparación con el escepticismo encontrará naturalmente su lugar al final de la presente obra.

Pero, fuera de la cuestión de las relaciones lógicas de las dos doctrinas, hay otra de la cual conviene hablar desde ahora. Históricamente, ¿la nueva Academia se re-

laciona, por un vínculo de filiación que pueda encontrarse de nuevo, con el pirronismo? ¿Tiene ella, por el contrario, origen distinto e independiente? El acuerdo, si existe, y en la medida que exista, ¿proviene de una influencia directa ejercida por Pirrón, o resulta de una simple casualidad?

Arcesilao conoció y frecuentó a Pirrón, Numenio[2] lo dice en términos claros y casi no parece posible que un filósofo tan célebre no haya ejercido sobre él ninguna influencia. De hecho, sabemos que en dos puntos a lo menos el acuerdo era completo entre Pirrón y Arcesilao: uno y otro sostenían que hay que suspender el juicio; uno y otro justificaban la ἐποχή a causa de que en toda cuestión los argumentos en pro y en contra son de igual valor.[3] Sexto dice que Arcesilao es casi pirrónico.[4] Timón, Mnáseas, Filomelo le llamaban también escéptico.[5] Por eso un historiador moderno, Haas,[6] ha podido considerar la Academia nueva como la continuadora del pirronismo. Por una especie de pacto concluido entre las dos escuelas, los nuevos académicos habrían sido encargados expresamente de propagar la enseñanza escéptica.

Pero contra esta opinión se levanta un hecho innegable la violenta hostilidad de Timón contra Arcesilao. No hay filósofo que haya sido más maltratado por el despiadado burlón. Es cierto, y éste es un punto sobre el cual Haas no deja de insistir, que parece haberse reconciliado con él al fin; hizo después de su muerte su elogio fúnebre. Pero se convendrá que éste no es un argumento suficiente para admitir que las dos escuelas se hayan fundido en una sola.

Es cierto que a Arcesilao se le llama a veces escéptico; pero parece que son sus enemigos quienes le dan este nombre, y que su intención es poner en duda toda su originalidad. No es probable que Timón, que le ataca tan a

menudo, haya pensado en reivindicarlo como uno de los suyos. Si le llama escéptico, es para serle desagradable. Tal es también la significación del verso de Aristón:[7] "Platón por delante, Pirrón por detrás, Diodoro para el resto". No podemos apenas comprender de otra manera que como una crítica disfrazada que expresa el mismo pensamiento que el verso de Aristón, dos pasajes bastante oscuros de Timón:[8] "Llevando en su pecho el plomo de Menedemo, él (Arcesilao) corrió hacia Pirrón, el de las carnes fuertes, o hacia Diodoro", y: "Yo nadaría hacia Pirrón o hacia el tortuoso Diodoro". Sabemos[9] finalmente que Epicuro le reprochaba a menudo no hacer otra cosa que repetir lo que otros habían dicho.

No es dudoso que Arcesilao mismo haya repudiado este parentesco con el pirronismo. Tenemos por prueba decisiva de esto el hecho de que Cicerón, tan bien instruido en todas las tradiciones de la Academia nueva, en ninguna parte haga alusión a una tal filiación. Es expresamente a Arcesilao a quien atribuye la invención de la ἐποχή.[10] Es con la escuela platónico que constantemente la pone en relación. Otros testimonios vienen a corroborar esta aserción: Arcesilao es ante todo discípulo de Polemón y de Crántor, y hace alarde siempre de continuar la tradición académica.[11]

No sólo se nos hace pasar a Arcesilao por un académico, y se nos dice que él mismo se hacía pasar por tal, sino que se nos dice por qué pretendía continuar a Sócrates y a Platón. Es, primero, porque había conservado o más bien continuado el hábito, muy extendido en la escuela de Platón e incluso en la de Aristóteles,[12] de discutir alternativamente el pro y el contra de cada cuestión;[13] es también porque Platón gustaba de servirse de fórmulas dubitativas.[14] No tenemos ninguna razón para poner en duda estos dos puntos, y no parece posible negar que la

filosofía de Arcesilao, por sus orígenes, se relaciona con la de Platón más bien que con la de Pirrón.[15]

Si las consideraciones que hemos presentado en el libro precedente sobre el carácter del pirronismo primitivo son exactas, quizá habría que compartir la opinión de Cicerón y decir que si Arcesilao no fue el primero que dio a la doctrina de la suspensión del juicio su fórmula precisa, es, a lo menos, el primero que la justificó dialécticamente. Pirrón practicaba el escepticismo más bien que argumentar en su favor: sentía horror por las discusiones sutiles. Arcesilao, por el contrario, sobresalía y se complacía en ellas. Quizá por ese motivo Timón le combatió tan vivamente; cuando trata de su predilección por las disputas es cuando se burla de él con mayor severidad, y probablemente era menos sensible a la analogía de las doctrinas que a la diferencia en la manera de defenderlas.

En dos puntos, sobre todo, Arcesilao difiere de su célebre contemporáneo. Pirrón y los primeros escépticos, como lo prueban los diez primeros tropos de que se servían, insistían sobre todo en las contradicciones de los datos sensibles, de las costumbres, de las creencias; procedían como empiristas. Arcesilao y los de la Academia nueva se levantan sobre todo contra la pretensión estoica de encontrar en los datos sensibles la señal infalible de la verdad; proceden como dialécticos. No es ya a las creencias populares a lo que se oponen; es una doctrina sistemática la que desean arruinar. Atacan el conocimiento sensible de tal manera, que se ha podido preguntar si no tenían una intención oculta, si a ese conocimiento imperfecto no querían sustituir una certeza de mayor grado y de otra naturaleza.[16]

Además, los pirrónicos se limitan a decir que la verdad no se ha encontrado todavía: no dicen que sea inaccesible; no desesperan de verla descubrir un día; hasta la

buscan; son *zetéticos*. Arcesilao cree que la verdad no sólo no se ha encontrado, sino que no puede encontrarse; y la razón que da de esto es la de que no hay representación verdadera que sea tal que no pueda encontrarse de ella una falsa absolutamente semejante.[17] Los pirrónicos se limitan a comprobar un hecho; la Academia nueva resuelve una cuestión de principio.

Todo eso no impide que Pirrón haya podido ejercer una cierta influencia sobre el espíritu de Arcesilao, que, por ejemplo, le haya confirmado en sus tendencias escépticas. Pero ciertamente Arcesilao llegó al escepticismo por otro camino que Pirrón. Los gérmenes del escepticismo contenidos en la filosofía de Sócrates y de Platón produjeron, al desarrollarse, la Academia nueva. Si Pirrón no hubiera existido, la Academia nueva habría sido más o menos lo que fue. Así, la escuela cirenaica llevó por sí misma, y sin que pueda suponerse una influencia pirrónica, a fórmulas muy próximas al escepticismo.

Es un problema saber si a la influencia socrática y platónica no habría que juntar la de los megáricos. El verso de Aristón citado más arriba autoriza a responder afirmativamente.[18] Pero sabemos muy pocas cosas de Arcesilao para desenmarañar las huellas de esta influencia.[19] Por otra parte, la escuela megárica procede con el mismo espíritu que el platonismo. Lo importante era mostrar que entre esas dos tendencias que solicitan en esa época al espíritu griego, y quizás en todo tiempo al espíritu humano, la una hacia la observación, la experiencia y los hechos, la otra hacia el análisis psicológico, la dialéctica y la elocuencia (o, como diríamos ahora, la una científica, la otra literaria), el pirronismo se vincula con la primera y la Academia nueva con la segunda.

Notas

[1] *Noches áticas,* XI, 5.

[2] *Eus., Praep. evang.,* XIV, v, 12, Cf. VI, 4. Diógenes dice únicamente (IV, 33): Τὸν Πύρρωνα κατά τινας ἐξηλώκει.

[3] Cic., *Ac.,* I, XII, 46; II, XXIV, 77.

[4] Sext., *P.,* I, 234.

[5] Euseb., *loc. cit.,* VI, 5.

[6] *De philos. sceptic. successionibus,* p. 21 (Wirceburgi, Stuber, 1875).

[7] Euseb., *loc. cit.,* V, 13; Sext., *P.,* 1, 234; Diόg., IV, 33.

[8] Diόg., *ibid.*

[9] Plut., *Adv. Col., 26.*

[10] *Ac.,* II, XXIV, 77. Diógenes, que no lleva cuenta de sus contradicciones, dice poco más o menos la misma cosa (IV, 28): Πρῶτος ἐπισχὼν ἀποφάσεις διὰ τὰς ἐναντιότας τῶν λόγων.

[11] *Plut., Adv. Col.,* 26.

[12] Cic., *Fin.,* V, IV, 10.

[13] Cic., *Fin.,* II, 1, 2.

[14] Cic., *De orat.,* III, XVIII, *67; De nat, deor.,* I, v, 11.

[15] Hirzel *(op. cit.,* p. 36) que sostiene la misma tesis que indicamos aquí, nos parece exagerar cuando pone en relación a Arcesilao con Sócrates más bien que con Platón. El hecho de que algunos nuevos académicos han debido combatir a Platón, como lo hizo Carnéades, al hablar contra la justicia: (Cic., *Rep.,* III, 12), no podría servir de prueba, puesto que, sobre esta cuestión de la justicia, Sócrates estaba de acuerdo con Platón. Si en los textos de Cicerón el nombre de Sócrates se encuentra más a menudo junto al de Arcesilao que al de Platón, eso se debe a que Sócrates era el inventor del método de interrogación practicado también por Platón y a que las fórmulas dubitativas de Sócrates eran más claras que las de Platón. Que Arcesilao no haya hecho a este respecto diferencia esencial entre Sócrates y Platón, es lo que prueba el pasaje de Cicerón (*De orat.,* III, XVIII, 67): "Arcesilas ... ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi..." (Cf. *Ac.,* I., XII, 46). Arcesilao se relacionaba con Sócrates, pero por medio de Platón.

[16] Véase más adelante p. 139.

[17] Sext., *M.,* VII, 154.

[18] Hay que agregar que en otros dos pasajes, bastante oscuros para nosotros, relatados por Diógenes (IV, 33), Timón cita a Diodoro al lado de Pirrón y de Menedemo, como uno de los filósofos en que se inspiró Arcesilao.

[19] Hirzel cree poder atribuir a Arcesilao los argumentos llamados ἐγκεκαλυμμένος λόγος y σωρίτης (Sexto, *M.,* VII, 410, 415), y esta con-

jetura es bastante inverosímil. Sin embargo, nada indica en el texto de Sexto que estos argumentos pertenezcan propiamente a Arcesilao. Aun parece que el argumento del *sorites* no ha podido invocarse sino después de Crisipo.

CAPÍTULO II

Arcesilao

Los antiguos distinguían a veces hasta cinco academias:[1] la de Platón, la de Arcesilao, la de Carnéades y de Clitómaco, la de Filón de Carmides, la de Antíoco. Una tradición más autorizada,[2] a la cual nos conformaremos, distingue sólo dos: la Antigua y la Nueva, la de Platón y la de Arcesilao.

La antigua Academia no agrega nada esencial a la doctrina de Platón;[3] se limita a desarrollarla y a comentarla. Espeusipo y Jenócrates,[4] continuando una división de la filosofía en tres partes, indicada ya por Platón, se aplicaron a exponer metódicamente el pensamiento del maestro, ayudándose a la vez con sus libros y con recuerdos de su enseñanza; Jenócrates se inclinó más hacia la matemática e introdujo muchos elementos pitagóricos en el platonismo; Polemón, Crates, Crántor, descuidando un poco la metafísica, se preocuparon sobre todo de la moral. Pero el carácter común a todos estos filósofos fue que, se esforzaron en hacer del platonismo un cuerpo de doctrina, en adecuarlo a la enseñanza.[5] No se investigaba ya, pues la verdad había sido encon-

trada; estaba en la palabra del maestro: no se discutía ya; se comentaba.

La Academia nueva cambió todo eso. Declaró que había que ponerse de nuevo a buscar la verdad, pues no se estaba seguro de que se hubiera encontrado; agregó incluso que no se la encontraría jamás. Por consiguiente, restableció el prestigio del método dialéctico, un poco olvidado desde Sócrates. Proclama, como Sócrates, que no sabe nada; agrega que esto mismo no lo sabe tampoco. Al dogmatismo sustituyó una libre crítica; en esto fue *nueva*. El autor indiscutido de esta revolución en la Academia fue Arcesilao.

I. Arcesilao nació en Pitana, de Eolia, hacia 315 a. de J. C.[6] Llegado a Atenas con intención de estudiar retórica, tomó afición a la filosofía, y llegó a ser discípulo primeramente de Teofrasto,[7] después de Crántor,[8] con quien le ligó estrecha amistad y que más tarde le legó su fortuna.[9] Desde su juventud ofrecía hermosas esperanzas, y Teofrasto no le vio abandonar su escuela sino con el más vivo pesar.[10] Después de la muerte de Crántor, escuchó a Polemón[11] y a Crates,[12] y fue tal la impresión que recibió de su enseñanza, que les llamaba dioses, restos de la edad de oro.[13] Es probable que conociera también a Pirrón, a Diodoro el megárico y a Menedemo.[14] Como todos los académicos de su tiempo, había aprendido matemática, primero con Autólico,[15] en su país, después en Atenas con Hipónico.[16] Había leído a Platón,[17] y le tuvo siempre la más viva admiración. La superioridad de Arcesilao era de tal manera reconocida, aun por sus condiscípulos, que después de la muerte de Crates, Socrátides[18] se eclipsó ante él, y le dejó la dirección de la escuela; murió a la edad de 75 años, hacia 240 a. de J. C.

Su vida no estuvo señalada por ningún acontecimien-

to importante. Permaneció sistemáticamente apartado de los asuntos públicos, y mientras la mayor parte de sus contemporáneos ilustres corrían al encuentro de Antígono con servil diligencia, se mantuvo siempre en reserva. Por esto, enviado más tarde como embajador ante Antígono por sus conciudadanos, fracasó.

Si fuera preciso creer en todas las habladurías de Diógenes, Arcesilao habría sido un personaje muy poco estimable. En el capítulo que el compilador le consagró, no se trata de otras cosas que de orgías y de libertinajes; se le llama un nuevo Aristipo; vemos al sucesor de Platón vivir públicamente con dos cortesanas, y éstos son sus amores menos culpables; no hay nada que no haya dado lugar a rumores maliciosos, hasta su amistad con el sabio Crántor. Murió, se nos dice, por haber bebido mucho, y habría dado el último suspiro delirando y con hipo. Éstas son por lo menos exageraciones y probablemente calumnias. Sus éxitos, como sus doctrinas, le habían proporcionado muchos enemigos; así se comprende por lo que Timón dice de él, y Plutarco[19] nos asegura que Epicuro estaba muy celoso de su gloria. Verosímilmente, el enemigo encarnizado de Zenón no tenía nada de la austeridad estoica; puede suceder que haya adquirido el hábito de ponerse en oposición, en todas las formas, con su rival, y que haya tenido para el lujo y la elegancia mayor gusto que el que se espera de ordinario de un filósofo; su gran fortuna se lo permitía; las costumbres de su tiempo le invitaban a ello y su moral no se lo prohibía. Ello era quizá bastante para dar asidero a la malignidad y a la envidia. Pero Plutarco, que habla a menudo de él, no le dirige ningún reproche de este género; cita palabras o acciones que dan una idea de él muy distinta. Y poseemos, para ilustrarnos sobre este punto, un testimonio precioso, el de un adversario, del estoico Cleantes. Alguien acusaba ante él a Ar-

cesilao de no vivir honradamente: "Cállate –dijo Cleantes–;[20] si en sus discursos él suprime el deber, lo restablece en sus acciones". Es también Arcesilao quien, queriendo explicar por qué se abandona a veces las otras sectas por la de Epicuro, pero jamás la de Epicuro por las otras, decía:[21] "Es que de los hombres se hacen eunucos, pero de eunucos no se hacen hombres".

Poseemos sobre el carácter de Arcesilao informes que le dan una fisonomía muy particular. La mayor parte de los filósofos de su tiempo eran pobres, o aun desarropados, lo que quita algún valor a sus teorías sobre el menosprecio de las riquezas. Arcesilao, por el contrario, era rico; y para honor de la filosofía, se siente alegría al ver que supo, sin ostentación y sin fausto, sino, por el contrario, con una amable sencillez, hacer de su fortuna la más noble aplicación. Uno de los muchos rasgos suyos que se nos refieren muestra con cuánta buena voluntad y con cuánta exquisita discreción extendía sus beneficios. Había sabido que Apeles de Quío estaba enfermo y se encontraba en el mayor desamparo; fue a verlo, y le dijo: "No se ve aquí sino los cuatro elementos de Empédocles: el fuego, el agua, la tierra y el aire. Y tú mismo no estás bien acostado". Después, arreglando su cojín, le introdujo furtivamente una bolsa que contenía veinte dracmas.[22] Sin duda, estaba acostumbrado a hacerlo; porque, cuando la mujer que servía a Apeles le comunicó el hallazgo, éste dijo riendo: "He ahí una broma de Arcesilao". Se cuenta también que a su maestro de matemática, Hipónico, que había enloquecido, le llevó a su casa y le cuidó hasta su completa curación.

Arcesilao tenía una gran rectitud de carácter. Bien que estuviera en guerra abierta con los estoicos, prohibió la entrada a su escuela a cierto Bato que se había burlado de Cleantes en una comedia, y no se reconcilió con él sino

cuando le hubo dado satisfacción a Cleantes.[23] Sus sentimientos no tenían nada de mezquino ni de exclusivo; aunque aficionado a la popularidad, pedía a sus propios alumnos que siguieran las lecciones de los otros filósofos; él mismo condujo a uno a casa del peripatético Jerónimo.[24] Parece haber ejercido una gran influencia sobre los jóvenes que se reunían a su alrededor, aun cuando no les ahorrara reprensiones y tuviera a menudo para ellos palabras duras.[25]

Todos los testimonios están de acuerdo en rendir homenaje al maravilloso talento de Arcesilao. La lectura de Homero y de Píndaro le fue familiar desde su infancia; fue poeta a sus horas y compuso algunos epigramas. Cicerón[26] nos habla de la gracia exquisita de sus discursos, y es al orador tanto como al filósofo a quien admira en él. Varias palabras que de él se citan testifican la sutileza y la agilidad de su espíritu. Fue favorecido en todo por las circunstancias, y los adversarios que tuvo que combatir eran los más apropiados para hacer resaltar, por el contraste, las brillantes cualidades de que estaba dotado. Contra el estoicismo nunca cesó de luchar, y parece haberse propuesto por tarea hostigar sin tregua a Zenón de Citio, su antiguo compañero en las lecciones de Polemón. Pesados y trabados por sus fórmulas secas y áridas; inhábiles, a pesar de su sutileza, en las finezas de la dialéctica; estorbados por su gravedad y su seriedad, por todas sus cualidades, que en el momento de las discusiones públicas se tornaban en defectos, los estoicos estaban desconcertados, por esta elocuencia ágil y alada, ora irónica, ora sutil o arrebatada, siempre brillante, que zumbaba en sus oídos, les atacaba en todos los puntos a la vez, les irritaba, les hacía perder toda sangre fría y sabía siempre, cosa importante en Atenas, poner de su parte a los burlones: "La musa de ellos, dice un antiguo,[27] no tenía el secreto del lengua-

je hermoso, e ignoraba las gracias". Su confusión era tanto mayor cuanto que no tenían por donde asir a un adversario que hacía profesión de no afirmar nada, que se sustraía, se escurría entre sus manos cada vez que creían cogerlo y que sabía,[28] como esos fantasmas maléficos que se llaman empusas, tomar mil formas diferentes. Por no saber el punto dónde sorprender a Arcesilao, estaban reducidos a injuriar a Platón, que había muerto; y parecen haber desempeñado este cargo a conciencia. Con el estupor de sus adversarios y en medio del entusiasmo de sus partidarios, la victoria de Arcesilao fue completa. Los atenienses estaban fascinados, pues a todos sus dones oratorias, su filósofo unía todas las ventajas físicas: la belleza de su rostro,[29] el fuego de sus ojos, el encanto de su voz se llevaban todos los sufragios. Se había llegado a tal punto, nos dice Numenio, que trazó de esas luchas oratorias un cuadro vivo y animado, que no había una palabra, un sentimiento, una acción, por insignificante que fuera, que se permitiera aprobar, si tal no había sido la opinión de Arcesilao de Pitana. Jamás orador alguno, nos dicen otros escritores,[30] fue más popular, ni dejó, después de su muerte, más unánimes sentimientos.

II. Arcesilao no escribió nada;[31] todo lo que sabemos de positivo sobre su doctrina se reduce a muy poca cosa. Conocemos solamente el punto preciso del largo y resonante debate que tuvo con Zenón y los estoicos; es cierto: que ese punto es de importancia capital y que, si Arcesilao ganó el pleito, lo ganó sobre todo el escepticismo.

A partir de Aristóteles,[32] una de las cuestiones más discutidas en todas las escuelas, tanto por los epicúreos como por los estoicos, los escépticos o los académicos, es la del criterio de la verdad. Zenón encontraba ese criterio en lo que llamaba la representación comprensiva (φαν-

τασία καταληπτική). Entre nuestras diversas representaciones hay algunas que causan en nosotros una impresión tan particular, tan clara y precisa, que se graban tan vivamente en el alma, que es imposible confundirlas con otras y llevan en sí mismas el testimonio de la verdad de su objeto: lo dan a conocer a la vez que se las conoce a ellas mismas:[33] en otros términos, son verdaderas. Estas representaciones forman el primer grado del conocimiento, que Zenón compara con una mano abierta.[34] Al mismo tiempo que se producen, provocan en la parte superior del alma, en razón de su claridad y de su fuerza, un asentimiento que es como una respuesta al choque venido de afuera. Este acto, emanado de la iniciativa del alma, depende de la voluntad, pero no deja jamás de producirse cuando el alma tiene una representación verdadera.[35]

Éste es el segundo grado del conocimiento, comparado por Zenón con la mano ligeramente cerrada. Viene en seguida la comprensión (κατάληψις) comparada con el puño; después la ciencia, asimilada al puño cerrado y fuertemente mantenido por la otra mano.

Supuestos esos principios, Zenón establecía[36] que el sabio dejaría de merecer su nombre si se le ocurría alguna vez dar su asentimiento a representaciones que no fueran comprensivas; sólo lo da a la verdad: no hay sino certezas.

Toda esta teoría de la ciencia, y por consiguiente toda la moral, se apoya en la representación comprensiva, que es realmente, y sólo ella, el criterio de la verdad. Si se la suprime, no hay ya comprensión, por consiguiente tampoco ciencia. Es éste el nudo vital del sistema. Es allí donde Arcesilao, como táctico advertido, dirige sus golpes más rudos.

Niega primeramente que el asentimiento pueda darse a simples representaciones;[37] sólo se le otorga, según él, a

los juicios (ἀξιώματα) Es más o menos lo que decimos hoy cuando afirmamos que no hay verdad o error sino en el juicio. Pero no era éste el argumento principal de su refutación.

Admitía plenamente la deducción de Zenón: el sabio, si merece su nombre, no tiene opiniones, sino certezas. Sólo que no hay certeza o ciencia, porque no hay representación comprensiva. Por consiguiente, el único partido que queda al sabio es el de nada afirmar o de suspender su juicio. Arcesilao es del mismo parecer que Zenón, pero para conducirlo con mayor seguridad a su escepticismo. Quiere encerrarle en este dilema: o el sabio tiene opiniones, o no debe afirmar nada. La primera proposición, que nos parece hoy muy aceptable y que Carnéades admitirá, no podía de ningún modo ser admitida por Zenón: es contradictorio a sus ojos que el sabio *(sage)* o el sapiente *(savant)* no pueda *saber* lo que afirma. Habría, pues, que tomar el segundo partido. Carente de certeza absoluta, el sabio renunciará a toda creencia. Esta abdicación vale más que una concesión: es la doctrina del todo o nada.

Veamos ahora cómo probaba Arcesilao que no hay representación comprensiva. La definición estoica admite explícitamente[38] que una representación verdadera difiere específicamente de otras representaciones, como las serpientes de cascabel difieren de otras serpientes. Las primeras son producidas por lo que es, de tal manera que no podrían ser producidas de modo semejante por lo que no es.[39] Ahora bien, decía Arcesilao que, en efecto, esta diferencia específica no existe, pues objetos que no son no causan en nosotros impresiones tan claras y tan manifiestas como los que son. No poseemos ningún medio, cuando una representación se produce, para distinguir si ella es comprensiva o no, si tiene un objeto o

es sólo un fantasma. Por consiguiente, no hay criterio de la verdad.

No nos está permitido atribuir a Arcesilao todos los desarrollos que los académicos dieron más tarde a este argumento y a todos los ejemplos que invocaron, pues no se ponen a su cuenta expresamente en los textos. Es muy probable, sin embargo, que para mostrar que no hay diferencia específica entre las representaciones verdaderas y las falsas invocaba ya los errores de los sentidos, las ilusiones del sueño, de la embriaguez, de la locura.[40] Y es fácil adivinar qué partido podía sacar un dialéctico hábil e ingenioso de todos estos hechos para poner en ridículo el dogmatismo estoico.

Concluía que ni los sentidos ni la razón pueden alcanzar la verdad.[41] Es menester recordar aquí que por razón los filósofos de ese tiempo no entendían ya la facultad de conocer lo absoluto, como Platón y Aristóteles, sino únicamente el razonamiento, que saca consecuencias de los datos sensibles y se eleva de lo que es visible a lo que no lo es. Poner en duda los datos de los sentidos era, pues, poner al mismo tiempo en entredicho a la razón.

En resumidas cuentas, no hay nada que el hombre pueda percibir, nada que pueda comprender, nada que pueda saber. Todo está envuelto en tinieblas. Nada sería menos digno de un sabio que anticipar por afirmaciones temerarias la certeza que le falta: debe abstenerse y dudar siempre. Por consiguiente,[42] Arcesilao pasaba sus días en combatir todas las aserciones dogmáticas y ponía en esas discusiones una sutileza y una obstinación infatigables.[43]

Además de esos ataques contra la teoría del conocimiento de los estoicos, es probable que Arcesilao se haya regocijado más de una vez a costa de su física y de su teología. Es lo que puede conjeturarse de un pasaje de Plutarco:[44] Arcesilao, para burlarse de la fórmula estoica se-

gún la cual un cuerpo que se mezcla con otro lo penetra en todas sus partes κράσεις δι' ὅλων decía que, si se amputa una pierna y se la arroja al mar, en el cual se descompone, la flota de Antígono o la de Jerjes podrán navegar en una pierna. Asimismo, cuando Tertuliano[45] nos dice que Arcesilao distinguía tres especies de dioses, es verosímil que ésa fuera una crítica de la teología estoica; pero sobre este punto sólo tenemos informes completamente insuficientes.

Sin embargo, una grave dificultad se presentaba: ¿qué hacer y cómo vivir, si no se cree en nada, si no se tienen ideas definidas sobre el bien y sobre el mal, sobre lo que es útil o perjudicial? Parece, en efecto, que la suspensión del juicio debe acarrear la suspensión de la acción, y que estando incierto en sus opiniones sólo se puede ser irresoluto en su conducta; una de esas abdicaciones acarrea la otra. Pero, por otra parte, la inacción y la inmovilidad absolutas son incompatibles con las tendencias más naturales del hombre y las exigencias más apremiantes de la vida. No puede evitarse pronunciarse sobre las cosas de la vida práctica, y rehusarse a decidirse sería también decidirse. Una filosofía que hubiera recomendado a sus adeptos permanecer inciertos e irresolutos, dejarse llevar por los acontecimientos, como las hojas muertas, que son juguetes del viento, estaba destinada de antemano al ridículo: menos que nadie, los griegos y los atenienses no podían contentarse con esto. Por otra parte, en la época de Arcesilao lo que se exigía ante todo a la filosofía era una regla de conducta: la cuestión no era saber si es necesario obrar, sino cómo hay que obrar. Ésta era la finalidad y la razón de ser de los sistemas: la lógica y la física no eran sino el vestíbulo de la moral. Se podía, en rigor, omitir el vestíbulo, con tal que se tuviera lo esencial; pero renunciar a la moral era renunciar a la filosofía.

Es aquí donde los estoicos esperaban a Arcesilao y donde verosímilmente recuperaban la ventaja. Mantenían en reserva, como *ultima ratio,* un argumento que debía decidir la victoria en su favor, aun cuando su defensa obstinada de la representación comprensiva no hubiera satisfecho a todo el mundo. La acción, decían, y, con mayor razón, la virtud son imposibles a quien no tiene creencias. La sensación y el instinto no bastan para la vida del hombre. Obrar es decidirse. ¿Qué hombre se decidirá sin saber si el partido que toma es conveniente o no a su naturaleza, ventajoso o perjudicial, bueno o malo? Cicerón,[46] cuando hace hablar a los estoicos, insiste extensamente en este argumento, y Plutarco[47] nos enseña que los estoicos se servían de él como de un espantajo con el cual amenazaban a sus adversarios escépticos.

No podemos, en verdad, afirmar que en la época de Arcesilao se le había dado a este argumento todo el desarrollo que tuvo más tarde. Pero parece imposible que razones tan simples y tan legítimas no se hayan presentado temprano a su espíritu.[48] En todo caso, Arcesilao no podía dejar de explicarse la manera como conviene obrar, y he aquí cómo salvaba esa dificultad.

Reconocía que la vida práctica exige un criterio, y ese criterio lo encontraba en lo razonable (εὔλογον). Formulaba su pensamiento a la manera estoica, en un sorites: el fin supremo de la vida es la dicha; la dicha tiene por condición la prudencia (φρόνησις); la prudencia consiste en cumplir con su deber (κατόρθωμα); el deber es una acción que puede explicarse razonablemente (εὔλογον).[49]

¿Qué es, ahora, ese εὔλογον del cual Arcesilao hace el criterio de la conducta práctica? Todos los historiadores lo han confundido hasta aquí con el πιθανόν de Carnéades y han designado uno y otro indiferentemente por las palabras *verosímil y probable.* Pero Hirzel,[50] en uno de

los mejores capítulos del hermoso estudio que ha consagrado al escepticismo antiguo, ha mostrado que hay una diferencia notable entre las significaciones de esos dos términos.

En primer lugar, se nos ha testificado expresamente[51] que Arcesilao rechazaba lo probable (πιθανόν); según él, ninguna representación aventaja a otra desde el punto de vista del crédito que merece.[52] Con bastante arbitrariedad, algunos historiadores dan por no existente el testimonio de Numenio. Por otra parte, vemos que los estoicos[53] hacían diferencia entre πιθανόν y εὔλογον. El πιθανόν se define ἀξίωμα τὸ ἄγον εἰς συγκατάθεσιν, y el εὔλογον: ἀξίωμα τὸ πλείονας ἀφορμὰς ἔχον εἰς τὸ ληθὲς εἶναι. Si el πιθανόν conduce al asentimiento, Arcesilao era consecuente consigo mismo al rechazarlo. Podía admitir, desde el punto de vista práctico, el εὔλογον como equivalente de la verdad.

Por otra parte, el εὔλογον de Arcesilao no se confunde con el πιθανόν de Carnéades. Ni una vez la palabra εὔλογον está empleada por Sexto cuando expone las teorías de Carnéades. Además, para Carnéades una representación aislada, en razón de su fuerza y de su vivacidad,[54] puede llamarse πιθανή; es claro que εὔλογον supone una pluralidad de representaciones bien enlazadas entre sí. Es cierto que Carnéades, como se verá más adelante, no se contenta con ese primer carácter, y exige, además, que la φαντασία sea ἀπερίστατος y περιωδευμένη: y aquí es evidente que la razón interviene.[55] Pero interviene de una manera muy distinta que en Arcesilao. En este último, sólo de la razón depende la verosimilitud; en el primero, la probabilidad de las representaciones se debe en parte a la razón; su verdadera fuente es la experiencia: la razón no hace sino ejercer un control. Hay, pues, que hacer una distinción entre los dos términos: para Arcesilao

lo razonable es el criterio práctico de la conducta; para Carnéades es lo probable. Si se persiste en designar a la filosofía de la Academia nueva con el nombre, por otra parte muy mal elegido, de *probabilismo* (pues esta palabra se empleaba en el siglo XVII con una significación muy diferente), solamente a partir de Carnéades encontrará esa palabra su aplicación legítima.

Lo razonable para Arcesilao designaba, pues, acciones que pueden justificarse con buenas razones, que concuerdan entre sí y forman un conjunto bien unido. Es una idea estoica la forma de razonamiento adoptada por Arcesilao. De igual modo, también la palabra κατόρθωμα se usa frecuentemente en la terminología estoica. De todos estos hechos parece resultar que, a lo menos en moral, los estoicos habían arrancado importantes concesiones a sus temibles adversarios. Por otra parte, no parece que Arcesilao se haya extendido de buen grado en las cuestiones de este orden, pues Cicerón no menciona una sola vez sus opiniones sobre este importante tema.

No hay ni que decir que, no obstante esas concesiones al estoicismo, Arcesilao no puede ser considerado más que los pirrónicos mismos como un dogmático; en efecto, estos últimos reconocían también un criterio práctico. Por otra parte, como sólo se trata aquí del acuerdo subjetivo de las representaciones, Arcesilao persiste en no afirmar nada fuera de él.

Por consiguiente, hay algunas diferencias entre el fundador de la nueva Academia y los pirrónicos. En primer lugar, Arcesilao no asignaba por fin último de la conducta la adiaforia ni la ataraxia; se atenía a la suspensión del juicio; Sexto[56] señala bastante claramente esta diferencia. Además, mientras que los puros pirrónicos exigían a la razón una completa abdicación y se sometían ciegamente a las costumbres y a las leyes establecidas, Arcesilao toma la

razón por juez en cada caso particular; por ahí puede decirse que se eleva muy por encima del pirronismo, pues conserva algo de la tradición socrática y platónica. Es, en resumen, tan escéptico como Timón; pero su escepticismo es el de un hombre instruido y esclarecido; sigue siendo filósofo en el escepticismo, en tanto que los pirrónicos puros renunciaban aun al nombre de filósofos.

III. Nada hasta aquí en las doctrinas de Arcesilao, salvo el último punto que acabamos de indicar, puede hacernos comprender por qué tomó y por qué los antiguos le mantuvieron el nombre de académico. ¿En qué es el continuador de Platón? Lo es de dos maneras: en primer lugar, Platón gustaba de emplear fórmulas dubitativas, y se sabe con cuánta desconfianza, próxima al escepticismo, hablaba Sócrates de las teorías físicas. Con razón o sin ella, Arcesilao y los nuevos académicos, al llevar la duda a sus últimos límites, podían creerse fieles a las ideas del maestro. Sobre este punto los testimonios abundan: Cicerón considera siempre a la Academia nueva como la hija legítima de la antigua. Pero sobre todo por su método, por su manera de enseñar y de hablar, Arcesilao se mostró como verdadero académico. Los antiguos atribuían quizá más importancia a estas formas exteriores que al fondo de las cosas, y para merecer el nombre de académico bastaba a sus ojos hablar como los académicos.

He aquí cómo procedía Arcesilao. Esperaba que un interlocutor expresara ante él su parecer sobre algún punto; en general, no le gustaba que le interrogaran; hacía hablar a los demás. Pero, cualquiera fuese la tesis expuesta, intentaba en seguida refutarla. Por ejemplo,[57] se le decía: el placer es el soberano bien (a menudo se le decía, aun sin pensarlo, únicamente para ofrecerle la ocasión de hablar y excitarle) y discurría sobre este tema. De ahí sin du-

da una gran variedad de discursos. Es preciso que Arcesilao haya tratado de esta manera un gran número de temas; en efecto, no parece que las tesis negativas que acabamos de resumir hayan podido bastar a su actividad filosófica y oratoria. Así, como Sócrates, interrogaba y respondía. Como Sócrates también, trataba todos los temas que se presentaban, según el azar de las ocasiones y la inspiración del momento. He aquí por qué Cicerón nos dice que Arcesilao había continuado los procedimientos de la antigua Academia, caídos en desuso desde hacía mucho tiempo. Lo que no dice es que, según toda verosimilitud, había entre Arcesilao y Sócrates profundas diferencias. Escéptico e irresoluto sólo en apariencia, Sócrates, a través de todos los rodeos de sus preguntas, no perdía jamás el fin moral que perseguía; tenía puntos de referencia, ideas decididas que daban a sus discursos una seriedad y una elevación que no conocieron sus discípulos degenerados. Además, Sócrates se proponía menos brillar que instruir, y hay motivos para pensar que en tantos temas nuevos o antiguos, imprevistos o esperados, Arcesilao buscaba sobre todo la ocasión de ostentar los dones de su espíritu y de hacer valer los recursos de su dialéctica.

En resumen, ni en las ideas de Arcesilao ni en el método que pone a su servicio encontramos una gran originalidad. Sus rivales, Epicuro[58] sobre todo, se lo reprocharon más de una vez; le acusan de no decir nada nuevo y de arrojar polvo a los ojos de los ignorantes. Arcesilao conviene en ello de buena gana; se jacta solamente de seguir el ejemplo de Sócrates, de Platón y de Parménides, y se escudaba detrás de estos grandes nombres.

IV. No es fácil, ni aun después que se ha reunido todo lo que podemos saber de Arcesilao, hacerse una idea neta de este personaje y emitir de golpe un juicio sobre su

enseñanza. ¿Es un pensador serio o solamente un discurridor hábil en ese juego de dialéctica que él mismo llamaba un arte de escamoteo?[59] ¿Es sincero en su escepticismo, o escéptico aun respecto a su escepticismo? ¿Es un filósofo o un sofista?

Los antiguos se encontraban ya en la misma indecisión en que estamos nosotros, y temprano se dividieron las opiniones respecto al fundador de la Academia nueva. A veces se hace de él un dogmático vergonzante: se le supone en el fondo más platónico de lo que quería parecerlo; en su fuero interior habría seguido los dogmas del maestro, cuya tradición conservaba ostensiblemente, y su escepticismo no habría sido sino una especie de manto que lo ocultaba, en una época poco propicia a las especulaciones metafísicas. Sexto Empírico, después de haber dicho[60] en su propio nombre que le considera como más o menos pirrónico, agrega que, según algunos, los argumentos escépticos le servían solamente de piedra de toque para probar a sus discípulos: si encontraba en ellos las cualidades de espíritu requeridas para comprender la doctrina del maestro, los iniciaba en sus dogmas. Según Diocles de Cnido,[61] por temor a los discípulos de Teodoro y de Bión, enemigos encarnizados de todo dogmatismo, capaces de no retroceder ante nada, Arcesilao, a fin de conservar su reposo, había fingido no creer en nada; su duda era como la tinta que segrega la sepia a su alrededor y que la protege. Es cierto que Numenio, que proporciona este testimonio, añade en seguida que no lo cree exacto.

Un texto mucho más importante, el de Cicerón,[62] hace alusión a una enseñanza esotérica de la Academia nueva. Había, según parece, misterios cuyo conocimiento estaba reservado a los iniciados; a fin de alcanzar la verdad, los académicos ora defendían, ora combatían todas las opiniones.

La tradición que atribuía segundas intenciones a los académicos nuevos persistió durante mucho tiempo; encontramos un eco de ella en San Agustín.[63] Arcesilao, según San Agustín, viendo que el estoicismo se extendía cada vez más y que la multitud estaba dispuesta a creer que el alma es mortal, que todo, incluso Dios, es material, habría desesperado de conducirla de nuevo a la verdad. A falta de algo mejor, se habría contentado, al no poder instruirla, con desengañarla, y por esto se habría aplicado a batir en brecha el dogmatismo sensualista de los estoicos; las creencias de la Academia eran como un tesoro, que él había enterrado, y que en tiempos mejores la posteridad podría volver a encontrar.

En nuestros días, Geffers[64] ha sostenido ingeniosamente la misma opinión: Arcesilao habría merecido plenamente su nombre de académico, y, en el fondo de su corazón, habría permanecido siempre fiel a Platón.

Es necesario convenir que hay en esto una dificultad que confunde; el texto de Cicerón, sobre todo, puede dar mucho que pensar. No creemos, sin embargo, que deba uno detenerse en esta sospecha de dogmatismo esotérico, que veremos reaparecer a propósito de cada uno de los académicos nuevos.

La aserción de Diocles de Cnido es muy inverosímil, y Numenio tenía mucha razón en no creer en ella. ¿Cómo admitir que un dialéctico atrevido y seguro de sí, como Arcesilao, haya temblado ante adversarios muy inferiores y no haya osado decir todo su pensamiento?

Hay que descartar también el testimonio de San Agustín; vemos, en efecto, por un pasaje formal del *Contra académicos* ,[65] que se trata aquí de una conjetura completamente personal, de una explicación que el padre de la Iglesia se ha propuesto a sí mismo y que sólo ofrece bajo todas las reservas. Puede suceder, es cierto, que ha-

ya sido llevado a esa hipótesis por ciertas indicaciones de autores antiguos y por no sé qué oscura tradición. Pero como él mismo hace alusión al texto de Cicerón, es probable que este texto le haya inducido a hacer su hipótesis. El texto de San Agustín no tiene, pues, valor por sí mismo: por lo menos sólo tiene el que toma al testimonio de Cicerón.

Ahora bien, Cicerón, si hace alusión a una especie de dogmatismo misterioso, no habla, en todo caso, de un dogmatismo platónico. Y si la Academia nueva había tenido una enseñanza secreta de alguna importancia, ¿cómo creer que Cicerón no la hubiera conocido? Y si la conoció ¿cómo suponer que sólo hizo una oscura alusión a ella? ¿Cómo comprender, sobre todo, que sólo nos habla de Arcesilao como de un escéptico? Más aún, Platón mismo no se le presenta nunca sino como un escéptico; ve en él sólo al hombre que discutía todas las opiniones, sin pronunciarse sobre ninguna.[66] Según él, éste es el juicio que formulaban sobre Platón todos los filósofos de la Academia nueva; si declaran que sólo hay una Academia y que la nueva se confunde con la antigua, es porque atribuyen a la antigua la duda que profesa la nueva.[67]

Queda el testimonio de Sexto. Pero Sexto no lo da sino en forma dubitativa; él mismo no cree en ello, y más bien se encuentra dispuesto a poner a Arcesilao entre los pirrónicos puros. El verso de Aristón a menudo citado: *Platón por delante, Pirrón por detrás, Diodoro, en el medio,* indica quizá que, para esos antiguos testigos, el platonismo en Arcesilao no está sino en la superficie: es una apariencia; la realidad es el pirronismo. Y, finalmente, sabemos que Timón hizo el elogio de Arcesilao después de su muerte. ¿El intratable silógrafo le habría perdonado segundas intenciones platónicas y reticencias dogmáticas?

Sin embargo, es cierto que Cicerón y Sexto hablan, si

no de un dogmatismo platónico, a lo menos de una especie de dogmatismo. ¿De dónde procede esto? No hay que olvidar que los nuevos académicos son, no escépticos puros, sino probabilistas; en otros términos, se reservan el derecho de tener opiniones. Se prohíben profesar esas opiniones en público porque no desean ofrecer un asidero a sus adversarios y porque desean conservar siempre la ofensiva; es una actitud de combate que han adoptado. Pero en privado, con discípulos escogidos, podían discurrir libremente, y después de haber mostrado el pro y el contra, dejar ver sus preferencias. Hasta parecen haber evitado ejercer una influencia eficaz sobre las creencias de sus adeptos. Se limitaban a proponer opiniones, sin imponerlas; querían, dice Cicerón en el mismo pasaje que hemos recordado hace poco, que sólo la razón, y no la autoridad, los decidiera: *ut ratione potius quam auctoritate ducantur.* Se puede comprender ahora cómo ha nacido la tradición o la leyenda de la cual San Agustín se hace eco; se ve en qué confusión se apoya.[68] Como los nuevos académicos, siempre apartados del público, tienen una enseñanza particular más positiva, la malicia de los adversarios o la ignorancia de algunos historiadores les atribuyen dogmas. Como se dicen discípulos de Platón y apelan a su autoridad, se les atribuyen dogmas platónicos. No se quiere ver, no se pone atención a que entre su enseñanza esotérica y su culto por Platón no hay ninguna conexión. No es como platónicos que tienen dogmas, puesto que, según ellos, Platón mismo no los tenía. Y en verdad, no tienen dogmas sino solamente opiniones verosímiles.

Hay que agregar todavía que todo eso es verdadero más bien de los sucesores de Arcesilao que de Arcesilao mismo. En efecto, éste parece haber sido, como se ha visto, sobre todo, un escéptico y haber estado, en resumidas

cuentas, más cerca de Pirrón que de Carnéades mismo. Sexto dice[69] en términos claros que él está casi completamente de acuerdo con los pirrónicos. Mnáseas, Filomelo, Timón, según testimonio de Numenio,[70] le consideraban como un escéptico. Recordemos, por último, que, según Cicerón,[71] Arcesilao fue el primero en recomendar la suspensión del juicio, y el mismo Cicerón[72] declara que sobre este punto tuvo más firmeza que Carnéades, el cual llegó quizás a conceder que el sabio podrá tener opiniones, no sólo desde el punto de vista práctico, sino incluso en teoría.

¿Arcesilao fue por lo menos sincero en su escepticismo? Entre los antiguos se dudaba a veces de esto. Según algunos,[73] en la guerra encarnizada que hizo a Zenón sólo habría obedecido a un sentimiento de envidia contra su antiguo compañero y al deseo de oponérsele y de denigrarle en todas las cosas. Es lo que decían los estoicos, los cuales gustaban de representarle como un espíritu camorrista e inquieto sin convicción sincera, que se complacía en promover por todas partes el desorden y la confusión; que hacía, en una palabra, en filosofía lo que Tiberio Graco hizo en política.[74] Cicerón se toma el trabajo de defenderle contra esas acusaciones; pero parece que esta defensa es inútil. Para atribuir a un gran espíritu motivos tan bajos y sentimientos tan mezquinos, habría necesidad de otras pruebas que las humoradas apasionadas de algunos adversarios.

Agreguemos que, según la comparación de fechas, no parece posible que Arcesilao haya seguido las lecciones de Polemón al mismo tiempo que Zenón.[75]

Frente a esas interpretaciones diversas, lo más juicioso nos parece ser atenerse al juicio de Cicerón. Arcesilao pudo ser un espíritu sincero y elevado, a quien impresionó vivamente la dificultad de reconocer la verdad en me-

dio de tantos sistemas diferentes; la abstención le pareció, en resumidas cuentas, el partido más seguro, y lo consideró conciliable, según dice Cicerón,[76] con el honor y la dignidad del sabio. Después de todo, podía invocar ilustres autoridades: Parménides, Sócrates, Platón; y no dejó de hacerlo.

Puede suceder también que haya obedecido a motivos menos nobles. En aquellos tiempos de luchas continuas y públicas, la filosofía de la duda era la más fácil de defender. No encontrarse trabado por ningún dogma; no ofrecer asidero a ningún adversario; tomar siempre la ofensiva y no tener que conservar nada, era una actitud cómoda y ventajosa para un orador ávido de popularidad e interesado ante todo en el éxito. Ninguna otra doctrina podía ofrecer a la elocuencia más ocasiones para brillar; ninguna era más apropiada a la flexibilidad de espíritu y a la habilidad oratoria, de las cuales sabemos que dio Arcesilao muchas pruebas. No podemos afirmar nada, y es preciso también contentarnos aquí con verosimilitudes; es verosímil que razones de este orden hayan sido de algún peso en la balanza en la cual Arcesilao, antes de tomar partido por la indecisión, pesaría el pro y el contra.

V. La Academia nueva brilla en la historia sólo con una luz intermitente: a la distancia en que nos encontramos sólo la conocemos por los grandes nombres que la han ilustrado; únicamente las cimas emergen del olvido. Para tener informes precisos, hay que ir de Arcesilao a Carnéades y salvar un período de cincuenta años.

Sabemos, sin embargo, que en el intervalo la doctrina no ha dejado de estar representada ni de ser enseñada, y por incompletos que sean, los datos que poseemos nos prueban que la actividad filosófica, si ha sido menos feliz, no se ha detenido enteramente. Los jefes de la escuela en-

tre Arcesilao y Carnéades nos son conocidos; hasta sabemos los nombres de un gran número de filósofos, que sin haber tenido la dirección de la escuela, permanecieron adictos a la doctrina del maestro.

Lacides, Telecles y Evandro, Hegesino: tales fueron los jefes de la Academia nueva; Carnéades fue el cuarto.[77]

Lacides debía de gozar de alguna celebridad, puesto que Diógenes ha escrito su vida y Numenio habla bastante extensamente de él; es cierto que uno y otro cuentan anécdotas sin interés o hasta ridículas.[78] Sucedió a Arcesilao en el año de la 134ª olimpíada (241 a. de J. C.), y desempeñó su función durante veintiséis años;[79] hasta hay motivos para pensar que enseñó en vida de Arcesilao o que a lo menos ocupó a su lado en la Academia un lugar importante.[80] Los informes que sobre él poseemos son contradictorios. Diógenes le llama ἀνὴρ σεμνότατος; por otra parte, dice que murió por haber bebido vino en exceso, y diversos testimonios nos hablan también de su culto inmoderado a Baco.[81] Se nos dice también que fue un trabajador empeñoso, amable y de fácil trato. Aunque pobre, no respondió a las proposiciones que le hizo Átalo, y se libró de visitarle diciendo: "Las estatuas deben ser miradas de lejos". Es él quien hizo conocer las doctrinas de Arcesilao por sus escritos; se citan de él[82] dos obras: φιλόσοφα y περὶ φύσεως. No parece que haya modificado en nada la doctrina de su maestro.

Lacides, según Diógenes, dejó la dirección de la escuela a los Fociones, Telecles y Evandro. Cicerón[83] sólo nombra a Evandro y, después de él, a Hegesino (llamado por Clemente de Alejandría[84] Hegesilao), que fue el maestro de Carnéades. De estos filósofos sólo sabemos el nombre.

Es bastante larga la lista de aquellos que nos han sido dados como adeptos de las doctrinas de la Academia nue-

va; aquí también es preciso contentarnos con una simple enumeración.[85] Entre los discípulos de Arcesilao, se cita a Pitodoro,[86] que consignó también en un tratado las opiniones de su maestro, a Ardices de Rodas,[87] Doroteo,[88] Panáreto,[89] Demófanes,[90] Ecdemo o Edelo,[91] que tuvo un papel político en la época de Filopemen Apeles.[92]

Lacides tuvo por discípulo a Aristipo de Cirene,[93] el mismo, sin duda, que escribió un libro περὶ φυσιολόγων,[94] y quizá περὶ παλαιᾶς τρυφῆς;[95] después Paulo.[96] He aquí, en fin, los nombres de otros académicos Paseas, Trasis, dos Eubulos,[97] Agamestor[98] o Agapestor,[99] después Damón, Leonteo, Mosquión, Evandro de Atenas.[100] Boeto, discípulo de Aristipo de Cirene, tuvo una controversia con Carnéades.[101]

Notas

[1] Sexto, *P.*, I, 220. Cf. Numenio, ap. Eusebio., *Praep. evang.*, XIV, IV, 16.

[2] Cic., *De Orat.*, III, XVIII, 67; *Ac.*, I, XII, 46; *De Fin.*, V, III, 7; Varrón, ap. Agustín. *De civ. Dei*, XIX, 1, 3.

[3] Dióg., IV, 1; Cic., *Ac.*, I, IX, 34.

[4] Sext., *M.*, VII, 16.

[5] Cic., *Ac.*, 1, IV, 17: "Sed utrique [Aristóteles y Jenócrates], Platonis ubertate completi, certam quamdam disciplinas formulam composuerunt, et eam quidem plenam ac refertam: illam autem Socraticam dubitationem de omnibus rebus, et nulla affirmatione adhibita, consuetudinem disserendi reliquerunt. Ita facta est, quod Socrates minime probabat, ars quaedam philosophiae, et rerum, ordo, et descriptio disciplinac".

[6] Diógenes nos enseña (IV, 61) que Lácides le sucedió en el cuarto año de la trigésima cuarta olimpíada (240 a. de J. C.); y por otra parte (IV, 44), que murió a la edad de 75 años. Diógenes se equivoca probablemente cuando dice, según Apolodoro, que florecía en la olimpíada CXX (296 a. de J. C.), pues Arcesilao no habría tenido entonces sino diecinueve años.

[7] Dióg., IV, 29.

[8] *Ibid.* Cf. Numen. ap. Euseb. *loc. cit.;* v, 12.

[9] Dióg., IV, 25.

[10] Dióg., IV, 30.

[11] Sext. *P.*, 1, 220; Cic., *De Orat.*, III, XVIII, *67; Fin.*, V, XXXI, *94; Ac.*, I, IX, 34. Agustín., *Ad Diost. epist., 16;* Euseb., *loc. cit.*, *V,* 11.

[12] Dióg., IV, 32

[13] Dióg., IV, 32.

[14] Dióg., IV, 33; Euseb., *loc. cit.;* Sext., *P.*, I, 234.

[15] Dióg., 29.

[16] *Ibid.*, 32.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*

[19] *Adv. Colol.*, 26.

[20] Dióg., VII, 171.

[21] Dióg., IV, 43.

[22] Plut., *De adul. et amic.*, XXII, 63. Cf. Diόg. IV, 37.

[23] Plut., *De adul. et amic.*, XI, 55.

[24] Diόg., IV, 42.

[25] *Ibid., 36.*

[26] Ac., II, ,VI, 16; *De Orat.*, III, XVIII, 67.

[27] Num. ap. Euseb., *loc. cit.*, XIV, VI, 14.

[28] Num., *loc. cit.*, XIV, VI, 14.

[29] *Ibid.*, VI, 3.

[30] Diόg., IV, 44.

[31] Diόg., IV, 31; Plut., *De Alex, virtute,* I, IV.

[32] Véase Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote,* t. II, p. 127.

[33] Pseud. Plut., *De plac, philos.*, IV, 12: 'Ενδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός.

[34] Cic., *Ac.*, II, XLVII, 145.

[35] Cic., *Ac.*, II, XII, 38.

[36] Cic., *Ac.*, II, XXIV, 77; XX, 66; XXI, 67; Sext., *M.*, VII 135 y sig.

[37] Sext. *M.*, VII, 154; 'Η συγκατἄθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται, ἀλλἄ πρὸς λόγον. τῶν γὰρ ἀξιωμὰτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις.

[38] Sext., *M.*, VII, 252: Εἶχέ τι τοιοῦτον ἰδίωμα ἡ τιοιαύτη φαντασία παρὰ τἄς ἄλλας φαντασίας καθἄπερ οἱ κεράσται παρὰ τοὺς ἄλλους ὄφεις.

[39] Cic., *Ac.*, II, VI, 18: "Visum impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset, ex eo, unde non esset: id nos a Zenone definitum rectissime dicimus." Cf. ibid., XXLV, *77;* Sext., *M.*, VII, 248, 402; *P.*, II, 4; Diόg., VII, 46.

[40] Es, por lo menos, lo que puede conjeturarse según el pasaje de Sexto (*M.*, VII, 154): Οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία εὑρίσκεται οἵά οὐκ ἄν γένοιτο ψευδής, ὡς διά πολλῶν ποικίλων παρίσταται.

[41] Cic., *De orat.*, III, XVIII, 67.

[42] Cic., *Ac.*, I, XII, 45.

[43] Cic., *Ibid.*

44 *Adv. Colot.*, 26.

45 *Ad. nation.*, II, 2.

46 *Ac.*, II, VII, 22 y sig.; XII, 39.

47 *Adv. Colot.*, 26.

48 Se ve, por un pasaje de Plutarco *(Adv. Colot., 26)*, que, según los académicos, el instinto (ὁρμή) puede dirigirse por sí mismo a la acción y no tiene necesidad del asentimiento (συγκατάθεσις) dado a la sensación. Por otra parte, sabemos (Plut., *St.* rep., XLVII, 12) que Crisipo sostenía lo contrario. Es quizá contra la teoría de Arcesilao contra la que va dirigida la objeción de Crisipo.

49 Sext., *M.*, VII, 158.

50 *Op. cit.*, 150. En apoyo de esta tesis, podrían señalarse las críticas que Carnéades, según Plutarco *(De com. notit.*, XXVII, 15), ha dirigido contra la teoría estoica de la εὐλόγιστος ἐκλογή Véase más adelante p. 182.

51 Numen., ap. Euseb., *Praep. evang.*, XIV, VI, 5: 'Αναιροῦντα καὶ αὐτὸν τὸ ἀληθὲς. καὶ τὸ ψεῦδος. καὶ τὸ πιθανόν.

52 Sext., *P.*, I, 232: Οὔτε κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν προκρίνει τι ἑτέρου.

53 Diόg., VIII, 75, 76.

54 Sext., *M.*, VII, 166-171.

55 Contrariamente a Hirzel, nos parece que la razón juzga si no hay contradicción entre las diversas representaciones que acompañan a la representación de que se trata. Pero queda como cierto, como lo ha mostrado él, que la fuente de la probabilidad está esencialmente en el dato sensible.

56 *P.*, I, 232: Καὶ τέλος μὲν εἶναι τὴν ἐποχὴν. ᾗ συνεισέρχεσθαι τὴν ἀταραξίαν ἡμεῖς ἐφάσκομεν.

57 Cic., *Fin.*, II, I, 2; *De Orat.*, III, XVIII, 67; *De Nat., Deor.*, I, V, 11.

58 Plut., *Adv. Colot.*, 26; Cf. Cic., *Ac.*, II, v, 14.

59 *Stob., Floril*, LXXXII, 4.

60 *P.*, I, 234.

61 Num. ap. Euseb., *loc. cit.*, VI, 6. Cf., VIII, 7.

62 *Ac.*, II, XVIII, 60: "Restat illud, quod dicunt, veri inveniendi causa contra omnia dici oportere, et pro omnibus. Volo igitur videre quid invenerint. Non solemus, inquit, ostendere. Quae sunt tandem ista mysteria? aut cur celatis, quasi turpe aliquid, sententiam vestram?"

63 *Cont. Academic.*, I, XVII, 38. Cf. *Ad Diosc. epist.*, 16.

64 *De nova Academia Arces. auct. constituta*, Gymn. progr. Gotting., 1842; p. 18.

65 III, XVII. 37: "Audite iam paulo attentius, non quid sciam, sed quid existimem... Hoc mihi de Academicis interim probabiliter ut potui persuasi... haec et alia huiusmodi mihi videntur...".

66 *Ac.*, I, XII, 46. Cf. *De Orat.*, III, XVIII, 67.

67 *Ac.*, I, XII, 46.

[68] Ésta es la explicación por la cual se decide Hirzel *(op. cit.,* III, p. 222 y sig.).

[69] *P.*, I, 232.

[70] Ap. Euseb., *loc. cit.*, XIV, VI, 5.

[71] *Ac.*, II, XXIV, 77. Cf. Diόg., IV, 28.

[72] *Ac.*, II, XVIII, 59.

[73] Numen., *loc. cit.*, v, 11; Cic., *Ac.*, II, VI, 16.

[74] Cic., *Ac.*, II, V, 15.

[75] Véase Zeller, *op. cit.*, t. IV, p. 491.

[76] *Ac.*, II, XXIV, 77: "Cum vera sentencia, tum honesta, et digna sapiente". Cf. *Ac.*, I, XII, 44.

[77] Cic.. *Ac.*, II, VI, *16.*

[78] Euseb., *Praep. evang.*, XIV, VII.

[79] Diόg., IV, 61.

[80] Según el testimonio de Soción (Diόg., VII, 183), Crisipo, en la época en que se inclinaba hacia las ideas de la nueva Academia y en que escribía un tratado sobre la costumbre, se asoció a los trabajos (συνεφιλοσόφησε) de Arcesilao y de Lacides. Ahora bien, Crisipo, a la muerte de Arcesilao, había ya sucedido a Cleantes, muerto hacia 251.

[81] Eliano, *Var. Hist.*, II, 41; Athen., X, 438 a; XIII, 606, b.

[82] Suidas, Λακύδης.

[83] *Ac.*, II, VI, 16.

[84] Strom., I, 301, c.

[85] Véase Zeller, t. IV, p. 497.

[86] *Index Herculanensis*, col. 20 (ed. Bucheler, Gryphiswaldiae. Gymn. progr., 1869).

[87] *Ibid.*; Athen., X, 420, d; Plut., *Quaest. conv.*, II, t. 12; Polib., IV, II, 2.

[88] *Index, ibid.*

[89] Athen., XIII, 552, d. Cf. Eliano, V. H., X, 6.

[90] Plut., *Philop.*, 11; Arat., 5.

[91] *Ibid.*

[92] Athen., X., 420, d.

[93] Euseb., *loc. cit.*, XIV, VII, 14.

[94] Diόg., VIII, 21.

[95] Nietzsche, *Rhein. Mus.*, XXIV, 202.

[96] Clem. de Alej., *Strom*, 496, n.

[97] *Ind. Herc.*, col. 27.

[98] *Ibid.*

[99] Plut., *Quaest. conv.*, I, IV, 3, 8.

[100] Suidas, Πλάτων.

[101] *Index*, col. 28.

CAPÍTULO III

Carnéades. Su vida y su doctrina

Bien que los sucesores inmediatos de Arcesilao no hayan encontrado nada que agregar a su doctrina, quedaba mucho por hacer en la dirección que el fundador de la nueva Academia había indicado. No solamente Arcesilao no había dado a sus argumentos escépticos toda la precisión y el rigor que permitían, sino que se había contentado demasiado prudentemente con el fácil papel de destructor y de negador. La necesidad de vivir y las exigencias de la vida práctica fueron siempre la gran dificultad que encontraron los escépticos: es el talón de Aquiles del escepticismo. La doctrina de la verosimilitud no se inventó sino para salvar esta dificultad. Pero la doctrina de la verosimilitud se encontraba en Arcesilao sólo en estado de esbozo. Cuando era necesario explicar un punto delicado, más bien balbucía que hablaba: pasaba de la duda a la verosimilitud bruscamente, sin justificar nada, porque no podía proceder de otra manera. Carnéades, que continuó su obra enteramente, vio bien la ausencia de esta justificación, y la remedió. Mantuvo con tanta firmeza como su predecesor la tesis de que nada es cierto,

y dirigió a la escuela Crisipo golpes tan rudos como los que Zenón había recibido de Arcesilao. Pero, al mismo tiempo, supo encontrar intermediarios, distinguir matices, pasar fácilmente, sin confusión y sin escándalo lógico, de la duda a la probabilidad. Entre sus manos, la doctrina de la Academia nueva forma un todo bien enlazado y se convierte en un sistema que merece examen y, por muchas reservas que provoque, hace honor a sus autores.

Carnéades no escribió nada,[1] y probablemente por esta circunstancia, unida al poco favor que obtenían de ordinario las doctrinas escépticas, no fue contado entre los grandes filósofos. Un examen imparcial de lo que conocemos testifica a lo menos que fue un poderoso espíritu. Desde Aristóteles hasta Plotino, Grecia no lo tuvo más grande; sólo Crisipo podría disputarle la palma, y si nos remitiéramos a la opinión de la mayor parte de los antiguos, es a Carnéades a quien pertenecería.

I. Carnéades, hijo de Epicomo o de Filocomo, nació en Cirene[2] hacia 219 a. de J. C.[3] Sus admiradores hacían notar que había nacido el mismo día que Platón, el día de los juegos carneos, consagrados a Apolo.[4] Tuvo por maestro, además de Hegesino, al cual sucedió, al estoico Diógenes de Babilonia[5] que le enseñó la dialéctica. A pesar del considerable intervalo de tiempo que les separa, se puede considerar a Crisipo como uno de los maestros de Carnéades; probablemente en una lectura profundizada de los numerosos escritos del gran estoico adquirió, sin hablar de gran cantidad de argumentos escépticos que le tomó, esa flexibilidad y esa habilidad que le hicieron tan temible en la discusión. Él mismo reconocía lo que debía a su ilustre predecesor, pues decía a menudo, parodiando una frase conocida: "Si no hubiera habido Crisipo, no habría Carnéades".[6] Salvo la célebre embajada a Roma que

le fue encargada en 156 con Diógenes de Babilonia y Cristolao, cuando los atenienses quisieron eximirse de una multa impuesta como consecuencia del saqueo de Oropo, su vida no está señalada por ningún acontecimiento importante.[7] Su vejez parece haber estado ensombrecida por crueles achaques: quedó ciego[8] y fue víctima de una consunción. Sus enemigos aprovecharon la ocasión para reprocharle por no haber puesto fin a sus días, como su rival Antipatro, y por haberle faltado valor ante la muerte. Pero era, en verdad, una extraña pretensión de los estoicos querer imponer sus ideas a todo el mundo y condenar a todos sus adversarios al suicidio. Nada, en los principios de Carnéades, obligaba a recurrir a esta actitud extrema. Éste se limitaba muy juiciosamente a decir: "La naturaleza, que me ha formado, sabrá destruirme". Murió en 129 a. de J. C., a la edad de noventa años.

Muy distinto de su elegante e ingenioso antecesor Arcesilao, Carnéades sólo buscó brillar en otra parte en las discusiones públicas. En su exterior, nos dice Diógenes,[9] estaba muy descuidado; jamás aceptó una invitación a cenar, a fin de no dejarse apartar de sus trabajos. Se encontraba de tal modo absorto en sus pensamientos, que en la mesa se olvidaba de comer y había que dirigir sus manos.[10]

Todos los autores antiguos concuerdan en celebrar su maravilloso talento.[11] Los retóricas, dice Diógenes, cerraban sus escuelas para ir a escucharle; se sabe cuánta emoción provocó en Roma su primer discurso y cuánto entusiasmo inspiró en la juventud, cuántos temores a Catón; el Senado mismo no supo escapar a la seducción que ese griego maravilloso llevaba consigo a todas partes. Sería temerario querer juzgarle basado en algunos análisis de sus argumentaciones que los autores antiguos nos han conservado; pero aun leyendo esos fragmentos mutilados o la

hermosa restitución que hizo Zeller[12] de su discusión sobre la existencia de los dioses, uno se queda impresionado de la sabia disposición de los argumentos, de su encadenamiento lúcido, del movimiento de que parece animado el discurso y que nos arrastra consigo. Su reputación era tal, que habiendo sobrevenido un eclipse de luna en el momento de su muerte, algunos supusieron que el astro se había velado en signo de duelo;[13] el Sol mismo, dice Suidas, se había oscurecido. Mucho tiempo después de su muerte, cuando se quería hablar de una cuestión insoluble, se decía, a manera de proverbio: Carnéades mismo, si el Orco le dejara regresar, no la resolvería.[14] Poseía, dice Cicerón,[15] una vivacidad de espíritu increíble, una rapidez y una seguridad sin iguales; jamás sostuvo una tesis sin hacerla triunfar; jamás atacó una doctrina sin destruirla. Sus adversarios huían a su presencia. Antípatro, que fue después de Crisipo el principal representante del estoicismo, estaba reducido a escribirle en las esquinas las refutaciones que le destinaba, y se le llamaba el *gritón por escrito*.[16] Uno de sus enemigos, Numenio,[17] describe su elocuencia en términos en los que la malevolencia misma realza la significación y el valor. Era, dice éste, como un río muy grande que arrastraba y cubría todo; pero en sus más violentos arrebatos, muy superior a Arcesilao, que se dejaba llevar a sorprender en su propia trampa,[18] sabía permanecer en plena posesión de sí mismo; a veces cedía, pero como esos animales feroces que sólo retroceden para volver en seguida en actitud amenazante y más irresistibles. Después, cuando resultaba vencedor, parecía olvidar lo que había dicho: tenía el supremo desdén de hacer poco caso de sus mejores argumentos y de mostrarse superior aun a su victoria. Agregada tantas cualidades diversas de espíritu que poseía, que sus réplicas eran finas y rápidas, que estaba dotado de una voz de un poder extraor-

dinario. Por eso, dice Numenio, arrastraba a las almas y las ponía a sus pies; los mejor preparados y los más ejercitados no podían mantenerse un instante ante él.

II. La enseñanza de Carnéades, en la medida en que podemos juzgarla por los documentos que nos han llegado, descansaba en tres puntos principales: la teoría de la certeza, la existencia de los dioses, el soberano bien. Zeller[19] y después de él Maccoll[20] han creído poder distinguir en esa enseñanza dos partes: una destructiva y negativa: la refutación del dogmatismo; otra constructiva y positiva: el establecimiento del probabilismo. No seguiremos este ejemplo, porque una tal división exagera, según nosotros, el carácter y la importancia del probabilismo, tal como lo concibió Carnéades, y, por otra parte, porque creemos que en religión y en moral la filosofía no ha llegado a ninguna conclusión positiva.

1° *Teoría de la certeza.* No hay criterio de la verdad: he aquí lo que Carnéades quería establecer, no solamente contra los estoicos, sino en general contra todos los dogmáticos.[21]

El criterio no se encuentra ni en la razón ni en los sentidos, pues la razón y los sentidos nos engañan a menudo: la rama sumergida en el agua, la diversidad de matices del cuello de la paloma visto al sol son pruebas de eso.[22]

Además, hagámonos cuenta de lo que debe ser un criterio.[23] No puede ser sino un estado del alma (πάθος) producido por la evidencia (ἀπὸ τῆς ἐναργείας). Por el poder de sentir, el ser viviente difiere de las cosas inanimadas; sólo por él podrá conocer ya a sí mismo, ya lo que está fuera de él. Por eso es necesario un cambio, pues si permanece inmóvil e impasible, el sentido no es ya un

sentido y no percibe nada. Ese estado del alma, al mismo tiempo que se hace conocer él mismo, debe hacer conocer el objeto que lo ha producido: ese estado no es otro que la representación (φαντασία); como la luz, ella misma se revela a nuestros ojos al mismo tiempo que el objeto que representa. El criterio, si existe, debe ser, pues, una representación verdadera, es decir, que revele el objeto que la provoca.

¿Hay, pues, representaciones verdaderas? Carnéades lo niega. Para que la representación producida por un objeto real fuese reconocida con certeza, sería necesario que hubiese entre ella y la representación falsa una diferencia específica: sería necesario que la una no pudiese jamás ser tomada por la otra. Ahora bien: no hay representación verdadera al lado de la cual no se encuentre alguna otra que no difiera en nada, siendo falsa.[24] He aquí el punto capital sobre el cual giraba el debate entre la Academia nueva y sus contradictores.

La tesis de los académicos está resumida por Cicerón[25] en estas cuatro proposiciones: 1° hay representaciones; 2° ellas no dan lugar a un conocimiento cierto; 3° si las representaciones no ofrecen entre sí ninguna diferencia, es imposible decir que unas sean ciertas, las otras, no; 4° no hay representación verdadera al lado de la cual no se encuentre una falsa que no difiera de ella en nada. La segunda y la tercera proposiciones son admitidas por todo el mundo; Epicuro se rehúsa sólo a admitir la primera; pero los estoicos y la mayor parte de los dogmáticos no ponen dificultades en este punto. Todo el debate gira alrededor de la cuarta.

Para justificarla, Carnéades invocaba los ejemplos del sueño, los fantasmas de la embriaguez, las alucinaciones de la locura. Pero, se respondía, las imágenes del sueño y de la locura no poseen la misma fuerza que las de la vigi-

lia o del estado de salud; vueltos en nosotros, sabemos distinguirlas. Cuando habéis vuelto en vosotros, muy bien, respondía Carnéades;[26] pero ¿mientras estáis bajo la influencia del sueño o del vino? Pero dejemos esto. En el estado de vigilia, en plena salud vemos cosas que no existen, sin poder distinguirlas de las que existen. Cástor y Pólux son dos gemelos completamente semejantes: Cástor está ante vos y creéis ver a Pólux. La representación supuesta producida por Pólux no difiere en nada de la que da Cástor; sin embargo, es falsa. ¿Se dirá que dos hombres vivos difieren siempre por algunos rasgos? ¿Pero Lisipo no puede forjar con el mismo bronce cien estatuas de Alejandro absolutamente iguales? ¿Cien impresiones hechas en la misma cera con el mismo sello son discernibles? ¿Dos huevos, dos granos de trigo, dos cabellos no pueden ser absolutamente semejantes? ¿No puede sucederos que tomáis uno por otro? Y si habéis sido engañados una vez, ¿qué confianza puede tenerse en vuestras representaciones? Habéis tenido de una cosa que no es, exactamente la misma representación que habríais tenido de un objeto real. La vida práctica ofrece a cada instante confusiones de este género. Cuando Hércules, creyendo herir a los hijos de Euristeo, atacaba a sus propios hijos, ¿no era víctima de una ilusión? ¿Quién, pues, ha tenido jamás, en presencia de un objeto real, una impresión más viva que la que él sentía?

La representación comprensiva no tiene, por lo tanto, como sostenían los estoicos, una propiedad intrínseca (ἰδίωμα)[27] que la distingue de las demás. Si varias serpientes están enlazadas dentro de una caverna y una de ellas levanta la cabeza, no podremos discernir con seguridad cuál de ellas ha hecho el movimiento. Parece que la vista percibe el color, las dimensiones, las formas; pero no percibe nada de esto.[28] No percibe el color de un hombre: es-

te color varía según las estaciones, las acciones, la naturaleza, la edad, las circunstancias, la salud, la enfermedad, el sueño, la vigilia. Podemos conocer estas variaciones, pero el color en sí mismo, jamás. Y de igual modo en cuanto a las formas: el mismo objeto aparece rugoso y liso en las pinturas, redondo y cuadrado en los contornos, recto y quebrado en el agua y fuera del agua, en reposo o en movimiento según que se esté sobre un navío o sentado en la orilla.

Agreguemos todavía el argumento del sorites.[29] Según la opinión de Crisipo, al lado de la última representación comprensiva hay otra no comprensiva que difiere de ella infinitamente poco. ¿Cómo distinguirlas entonces?

La representación no ofrece, por lo tanto, un criterio serio. Así, pues, la razón no presenta ya garantías, porque, antes de ser sometida al juicio de la razón, es necesario que la cosa de que se trata le sea representada; ahora bien: ésta no puede serle representada sino por intermedio de la representación. Carnéades, de acuerdo en esto con sus contemporáneos, no admite que la razón tenga directamente la intuición de las cosas en sí.

Por otra parte, la obra propia de la razón es la dialéctica. La dialéctica, dicen los dogmáticos, sirve para distinguir lo verdadero y lo falso. Pero ¿dónde y cómo? No es ni en geometría, ni en las letras, ni en música. No es tampoco en filosofía, pues ésta no enseñará jamás las dimensiones del sol, ni la naturaleza del soberano bien. Dirá cuáles enlaces de ideas son legítimos; es poca cosa, y se esperaba más. Pero ese arte pérfido se vuelve contra los que la invocan; ¡en cuáles dificultades no se confunden!

Se conoce ese género de razonamiento que se llama *sorites*. Se agrega a una cosa dada o se suprime de ella una cantidad insignificante en apariencia; pero se repite esta

operación tan a menudo, que la cosa cambia sin que se advierta el cambio, y el ingenuo que se ha dejado conducir se ve inevitablemente llevado a alguna tontería. Es imposible fijar en ninguna parte límites precisos; no puede saberse lo que es un montón, ni si un hombre es rico o pobre, célebre u oscuro. Pero, se dice, el sorites es un sofisma. Resolvedlo, pues; mostrad su punto débil; éste es el deber de la dialéctica. Crisipo cree resolver la dificultad con un gracioso expediente. Se le preguntaba si tres son poco o mucho. Dijo: es poco. Se aumenta una cantidad: cuatro, ¿es mucho? Antes de llegar a *mucho* sintió la necesidad de descansar (ἡσυχάζειν). —Descansa, responde Carnéades; ronca también, si deseas; yo no pongo obstáculo a ello. Pero dentro de poco te despertarás, y se te preguntará si, agregando uno al número después del cual has guardado silencio, se obtiene *poco o mucho;* será necesario que respondas. —Como un cochero diestro, replica Crisipo, que ha previsto la objeción, detendré mis caballos antes de llegar al fin: en medio de la interrogación dejaré de responder. —¡Vaya una ocurrencia!, responde Carnéades. O ves la verdad o no la ves. Si la ves y no quieres decirla, eres muy orgulloso. Si no la ves, haces bien en callarte. Pero tu arte es muy impotente. Y si, después de haber dicho que *nueve* es poco, te detienes delante del número diez, rehúsas tu asentimiento a cosas ciertas y muy claras; ¿por qué, pues, no me permites hacer otro tanto frente a las cosas oscuras?

Pero hay más todavía; la dialéctica se destruye a sí misma, como Penélope deshace su tela o como el pólipo devora sus propios miembros.[30] Es un axioma admitido en dialéctica por los estoicos el de que toda proposición es verdadera o falsa. ¿Es verdadera o falsa esta proposición: si dices que mientes y esto resulta ser verdadero, mientes mientras decías la verdad? Los estoicos declaran que esas

proposiciones son inexplicables *(inexplicabilia)*, y exigen que se haga una excepción con ellas. Pero, ¿por qué otorgarles esta concesión? ¿No es exactamente del mismo tipo esta proposición, tomada como ejemplo por Crisipo: si dices que es de día y resulta ser verdadero, es de día? Equivale a decir: Si mientes, mientes; ahora bien: mientes, por lo tanto, mientes. – Crisipo no pudo salir de ella.[31]

Nada resultaba aceptable para Carnéades; llegaba hasta poner en duda la certeza de proposiciones matemáticas como ésta: dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí.[32] En resumen, nada es cierto; lo más seguro es suspender el juicio.[33] "Expulsar de nuestras almas ese monstruo temible y feroz que se llama la precipitación del juicio: he aquí, decía Clitómaco,[34] el trabajo de Hércules que Carnéades ha realizado."

Todo es incomprensible (ἀκαταληπτόν): he aquí lo que Carnéades probó. Nada mejor en teoría. Pero la vida práctica está ahí y exige también que se la tome en cuenta. La conclusión natural de lo que acaba de establecerse es que no hay que creer en nada, no afirmar nada, que hay que suspender el juicio. Pero, por otra parte, para obrar es necesario creer. Hay ahí una gran cuestión cuya solución se impone al escéptico. Hemos visto la respuesta que daban los pirrónicos y Arcesilao. A su vez, Carnéades debe resolver el problema.

Aquí se presenta una dificultad quizá insoluble, sobre la cual Hirzel,[35] con una gran sagacidad, ha llamado por primera vez la atención. Los testimonios que nos ha conservado Cicerón no están de acuerdo entre sí; hay dos tradiciones discordantes sobre la opinión de Carnéades: la de Clitómaco, su discípulo inmediato, y la de Metrodoro y de Filón.

Según Clitómaco,[36] la ἐποχή puede entenderse de dos modos.[37] En primer lugar, significa que el sabio no

afirma nada. En otro sentido puede entenderse que el sabio, sin afirmar nada, prefiere o aprueba (*probare*) tal o cual representación que le parece más verosímil. Sólo en el primer sentido Carnéades recomienda la ἐποχή; no la admite en el segundo sentido.[38] Es necesario, en efecto, que el sabio haga una elección entre sus diversas representaciones, si desea obrar y moverse, tanto más cuanto que[39] no es ni de hierro ni de madera; tiene un alma, tiene un cuerpo, tiene sentidos y un espíritu; es necesario que obre. Obrará, pues, y tendrá preferencias por ciertas representaciones, cuyos caracteres se indicarán dentro de poco. Pero hay que entender bien que el sabio, si bien tiene esas preferencias, no tendrá opinión. Si dice *sí* o *no*, es únicamente desde el punto de vista de la acción. Sería, en efecto, indigno del sabio dar su asentimiento (συγκατατίθεσθαι) a cosas que no son ciertas. Es lo que había dicho Arcesilao.

Según Metrodoro[40] y Filón, por el contrario, Carnéades habría renunciado a la ἐποχή en los dos sentidos de la palabra. Esta proposición: el sabio puede tener opiniones, dar su asentimiento a cosas que no son absolutamente ciertas –proposición que parecía a Arcesilao como a los estoicos, y a Cicerón mismo, un escándalo lógico–, no asusta a Carnéades. Sin duda, al dar su asentimiento a proposiciones que son sólo probables, el sabio deberá recordar que no son absolutamente seguras, que son sospechosas en algún respecto; pero esta incertidumbre no le detendrá. Se contentará modestamente con opiniones probables. Al colocar el fin muy alto, como habían hecho los estoicos y Arcesilao, se corre el riesgo de no alcanzarlo jamás. En una palabra, entre los estoicos y Arcesilao, Carnéades habría tomado una posición intermedia.[41] A los primeros concede que hay que hacer una distinción entre las representaciones; llega aun a admitirles su definición de la representa-

ción comprensiva, con excepción de un solo punto; ésta queda grabada e impresa en el alma por un objeto real, al que se le asemeja; Carnéades rehúsa solamente agregar:[42] de tal manera que un objeto que no es no puede producir una representación semejante a él. A Arcesilao concede que no aprehendemos jamás las cosas tales como son en sí mismas; pero no estima que esta impotencia del pensamiento deba prohibirnos toda creencia.

¿Quién ha comprendido mejor el pensamiento del maestro: Clitómaco o Metrodoro? Es un punto que, en el estado de la cuestión, nos es imposible decidir absolutamente; Cicerón, a quien debemos los más claros y mejores de esos informes, parece inclinarse del lado de Clitómaco;[43] aun reprocha a Carnéades haber sido menos consecuente consigo mismo que Arcesilao.[44] Pero, por otra parte, menciona en diversas ocasiones interpretaciones que están de acuerdo con las de Metrodoro;[45] y dice él mismo que Metrodoro[46] pasaba por conocer bien la doctrina de Carnéades. Por otro lado, se acaba de ver que Sexto comprende el pensamiento de Carnéades como Metrodoro. En fin, parece difícilmente admisible que Carnéades haya elaborado la doctrina sabia que vamos a resumir, si su conclusión hubiera debido ser que el sabio debe prohibirse a sí mismo toda opinión. Podemos decir, pues, con reservas, es cierto, que Carnéades había renunciado a la ἐποχή; reconoce la legitimidad de ciertas creencias; es probabilista. Es el primero que ha introducido en la Academia el πιθανόν.

¿Cuáles son, ahora, las representaciones que se acercan a la certeza sin alcanzarla jamás?

La representación puede ser considerada desde un doble punto de vista.[47] En relación al objeto, es verdadera cuando es acorde con éste, falsa, en el caso contrario. En relación al sujeto, ora parece verdadera, y se la llama

ἔμφασις; o probable (πιθανή); ora parece falsa, y se la llama ἀπέμφασις, ἀπειθής, ἀπιθανός. Descartemos las que son manifiestamente falsas o que no parecen verdaderas. Entre las que parecen verdaderas, hay algunas que no tienen esta apariencia sino en un débil grado, sea porque el objeto considerado es muy pequeño, sea porque no se encuentra a una distancia conveniente o porque nuestros sentidos muy débiles no lo perciben sino confusamente. Descartémoslas también. Pero hay algunas de ellas que tienen esa misma apariencia en un grado muy elevado; cuanta más atención ponemos en ellas, tanto más nos impresionan y nos parecen probables.[48] Aun entonces, pueden ser falsas; pero estas ocasiones son raras, y este riesgo de equivocarnos no debe impedirnos otorgar nuestro asentimiento a las sensaciones probables; sobre ellas conformamos la mayor parte de las veces nuestros juicios y nuestras acciones. Ésa es la primera condición que debe cumplir una representación para merecer nuestro asentimiento.

He aquí una segunda condición. Nuestras representaciones no están aisladas; están ligadas entre sí y forman como una cadena. Si veo a un hombre, percibo al mismo tiempo su figura, su estatura, su color, sus movimientos, sus vestidos, sus zapatos; veo también las cosas que le rodean: el aire, la luz, la tierra, el cielo, sus amigos. Por ejemplo, si creo ver a Sócrates, es porque todas las circunstancias habituales: su figura, su estatura, se encuentran reunidas. Que una o varias de estas circunstancias lleguen a faltar, en seguida me pongo a desconfiar. Menelao, habiendo dejado sobre su navío el fantasma de Helena, que había conducido de Troya, y tomándolo por Helena, no podía dar crédito a sus ojos cuando, al llegar a la isla de Faro, vio a la verdadera Helena. Si, por el contrario, todas las circunstancias se encuentran reunidas, este concurso

es una garantía. Digamos, pues, que la representación, además de probable, no debe sufrir contradicción (ἀπερίσπαστος).

Demos todavía un paso más. En lugar de contentarse con ver que en ese concurso de circunstancias ninguna nos solicita en sentido contrario, puede examinarse en particular y en detalle cada una de esas circunstancias: así, en las elecciones, el pueblo hace sufrir en particular, a cada candidato, un examen atento. Se examinará a la persona; se asegurará de que posee buena vista. ¿Se encuentra en buen estado? ¿Está loco? Se examinará el objeto: ¿no es muy pequeño? Se examinarán los elementos intermediarios entre la persona y el objeto: ¿no está oscuro el aire o no es muy grande la distancia? ¿Es conveniente el lugar? ¿No es muy breve el tiempo? Es necesario, en una palabra, que la representación se examine en detalle (διεξωδευμένη). Sin duda, en las circunstancias de poca importancia, en el curso ordinario de la vida, es imposible tomar todas estas precauciones: uno se contenta entonces con las dos primeras condiciones. A veces falta tiempo para asegurarse de que la tercera se ha cumplido. Un hombre, perseguido por los enemigos, divisa una caverna: se acerca y cree ver que está ocupada por el enemigo; no va a examinar la cosa en detalle sino que se pone a salvo; la sola apariencia probable le basta. Pero otro hombre dispone de tiempo. Entra en una casa mal iluminada, ve una soga enrollada y se figura que es una serpiente; se aleja de la casa. Pero reflexiona y vuelve sobre sus pasos; la serpiente está inmóvil; es probable que no sea una serpiente. Sin embargo, en invierno las serpientes están adormecidas; hay que asegurarse más; golpea la serpiente con su bastón, y decididamente advierte que sólo tiene una soga bajo sus ojos. Se ve con cuántas condiciones será la representación un buen criterio práctico: debe-

rá ser probable, no ser contradicha por nada, haber sido examinada en todos sus detalles.

En toda esta teoría, se ha visto por las mismas palabras de Sexto, Carnéades distingue muy netamente, como los modernos, el punto de vista objetivo y el punto de vista subjetivo. Renuncia absolutamente a afirmar nada que se refiera a la conformidad de la representación con su objeto, con la cosa en sí; por ahí permanece fuera del dogmatismo tal como se lo entiende de ordinario; niega la certeza en tanto que percepción de una realidad situada fuera del espíritu. Su filosofía es exclusivamente subjetiva; sólo busca, sin salir del sujeto y de sus representaciones, primero en el carácter de la representación, después, sobre todo, en el vínculo que une las representaciones, en su modo de agrupamiento, un equivalente práctico de esa verdad que declara teóricamente inaccesible. Por ahí difiere de los escépticos propiamente dichos, los cuales sólo reconocen fenómenos diseminados y sin vínculo. Puede decirse que ocupa una situación intermedia entre las dos escuelas. Sin embargo, importa señalar que él no hace ni cree hacer al dogmatismo ninguna concesión importante, puesto que siempre niega que el espíritu pueda aprehender o comprender fuera de sí una realidad verdadera. A decir verdad, se encuentra más alejado del dogmatismo que del escepticismo; difiere de los escépticos por un matiz, de los dogmáticos por un principio.

A la teoría del conocimiento tal como acaba de ser expuesta va unida la teoría de Carnéades sobre el libre arbitrio. Pero sólo a propósito de la adivinación los argumentos de Carnéades sobre este punto nos están indicados por los testimonios. Los expondremos más adelante. Por el momento contentémonos con señalar el vínculo que une su teoría sobre el libre arbitrio con la del conocimiento. Si todos los sucesos del mundo, decía,[49] estuvieran es-

trechamente encadenados entre sí, la necesidad reinaría como señora; por consiguiente, nada dependería de nuestro poder. La argumentación de Carnéades descansa, pues, toda ella sobre el punto según el cual algo debe depender de nosotros; ¿y qué depende de nosotros sino el asentimiento que concedemos o rehusamos a nuestras ideas? Él no insiste; parece que habla de una verdad incontestada; en efecto, los estoicos no lo contradicen. Para todos los filósofos de aquellos tiempos, escépticos o dogmáticos, es una verdad incontestable la de que podemos otorgar o rehusar libremente nuestra aprobación. Carnéades sólo hace observar con toda razón que los estoicos se contradicen cuando, después de haber reconocido la libertad del asentimiento, proclaman la necesidad universal y absoluta.

2° *Contra los dioses.* Se conoce la teoría estoica que considera el universo como un ser vivo, dotado de razón, infinitamente sabio, que lo dispone todo en vista de los mejores fines. Al mismo tiempo que anima el mundo entero y circula por todas sus partes, esta inteligencia universal toma conciencia de sí misma y se concentra en una persona divina que se llama Júpiter o dios. Y como este dios se manifiesta bajo una multitud de aspectos diferentes, se le puede dar tantos nombres como formas diversas revista: esos nombres son los de las divinidades paganas, y de esta manera los estoicos se encontraban de acuerdo con la religión popular. Optimismo y finalidad, deísmo y politeísmo, todo se conciliaba en su síntesis un poco confusa. En todos los puntos, Carnéades los combate: niega la finalidad; pone en duda las pruebas de la existencia de los dioses; sostiene que la idea que se hace de la divinidad es contradictoria; reduce al absurdo a los partidarios de la religión popular.

¿Por qué sostener que todo el mundo es obra de una inteligencia sabia y previsora?[50] ¿Es porque todo se hace con orden, porque el curso de las estaciones, los astros obedecen a leyes invariables? Si así fuera, habría que decir que el flujo y reflujo del Euripo, las mareas del océano, los regresos de la cuartana son obras divinas. ¿Es acaso porque todo está hecho para el bien del hombre? Pero entonces, ¿por qué tantas plagas, animales perjudiciales, enfermedades?[51] ¿Es acaso porque todo tiende al bien de cada ser en particular? Pero, ¿se dirá que es para su mayor bien para lo que se sacrifica y se come al cerdo?[52]

El argumento por el cual los estoicos quieren probar que el mundo es inteligible puede servir para probar todo lo que se quiera.[53] Dicen ellos: lo que está dotado de razón vale más que aquello que está desprovisto de ella; nada es mejor que el mundo; por lo tanto, el mundo está dotado de razón. Se podría decir de igual manera: vale más conocer la música que ignorarla; nada es mejor que el mundo; por lo tanto, el mundo es músico.

Cuando veis una hermosa casa dice aún Crisipo,[54] sabéis bien que se ha hecho para hombres, no para ratas; de igual manera, el mundo es la morada de los dioses. Lo creería, responde Carnéades, si estuviera seguro de que el mundo ha sido *construido* y no *formado* por la naturaleza. La naturaleza basta para explicarlo todo. Todas las partes del universo están unidas entre sí por un vínculo de parentesco que se llama συμπάθεια; las fuerzas de la naturaleza mantienen esa armonía, y no los dioses.

Si hay algo, prosigue Crisipo,[55] que el hombre no pueda hacer, el que lo hace es superior al hombre; el hombre no ha podido hacer lo que vemos en el mundo; por lo tanto, el mundo es la obra de un dios. ¿Por qué de un dios?, responde Carnéades. ¿Qué prueba que ese ser superior al hombre sea semejante a él y, como él, esté do-

tado de razón? ¿Por qué no sería la naturaleza? Se necesita rara temeridad para declarar que, con excepción de los dioses, no hay en la naturaleza nada mejor que el hombre.

Los dioses, se dice, nos han dado la razón, que nos hace superiores a los demás animales. ¡Qué adorable presente! ¿No se ve que algunos hombres se sirven todos los días de su razón para preparar y perpetrar mejor crímenes horribles?[56] Medea y Atreo habrían hecho menos mal si hubieran tenido menos ingenio. La razón no es un bien sino para los que hacen de ella una buena aplicación, pero, ¿cuántos hay de éstos? Los estoicos confiesan que ni una vez se ha visto a un sabio completo. Todo el mal, se dice, proviene de la mala aplicación que hacemos de la razón; ello no es culpa de los dioses. Deyanira no quería hacer mal a Hércules cuando le envió una túnica teñida con la sangre del centauro. Los hombres son, por lo menos, excusables cuando se equivocan; pero ¡los dioses! Valía más no dar la razón a los hombres si debían abusar de ella hasta ese punto. Sería imperdonable que un médico permitiera a un enfermo beber vino puro si supiese que había de beber mucho y morir.

¿Qué decir, en fin, de los males de que están abrumados los más honrados y del triunfo de los criminales? Pisístrato reinó mucho tiempo en Atenas. Dionisio, que se había burlado de los dioses, fue durante treinta años tirano de Siracusa. ¡Y cuántos ejemplos semejantes! Algunos criminales, es cierto, son castigados: justicia tardía y que no repara nada. ¿Por qué no, castigarles antes de que hayan hecho tanto mal?[57]

¿Y qué idea podemos hacernos de esos dioses de que se habla tanto? Son, dicen los estoicos, seres vivos y corporales. Pero no hay cuerpo que no pueda perecer; por consiguiente, los dioses no son inmortales. Todo ser vivo

está expuesto a sentir el choque de los objetos exteriores; por consiguiente, a dividirse, a despedazarse, es decir, a morir. Todo cuerpo está sujeto al cambio: la tierra puede ser dividida, el agua, comprimida; el fuego y el aire ceden al menor choque; ¿cómo no ocurriría lo mismo con un ser formado de estos elementos?

Todo ser vivo posee sentidos: es el signo distintivo de estos seres. Lejos de rehusar a los dioses los sentidos que poseemos, hay que atribuírselos en mayor número y más delicados. Pero toda sensación, según opinión de Crisipo, es una alteración; pero un ser capaz de alteración está expuesto a perecer. Además, tener sentidos significa ser capaz de sentir el frío y el calor, lo dulce y lo amargo, por consiguiente, el placer y el dolor. Es buscar, por lo tanto, lo que place, evitar lo que hace sufrir, es decir, lo que es contrario a la naturaleza; pero lo que es contrario a la naturaleza puede traer la muerte. ¿Y no se sabe que toda sensación llevada al extremo es una causa de destrucción?

Ya que es viviente,[58] la divinidad debe ser feliz; pero la dicha no marcha sin la virtud: la divinidad tendrá, pues, todas las virtudes. ¿Le atribuiremos la prudencia? Ésta consiste en el arte de elegir entre el bien y el mal; pero, ¿para qué le servirá ella, puesto que no puede sentir ni bien ni mal? ¿Y la templanza? Ésta sólo es virtud si hay placeres a los cuales es difícil renunciar: no se es templado por desdeñar a una vieja moribunda, sino por renunciar a Lais o a Frine si se las tiene a su disposición. ¿Y el valor? Mostrar valor no es beber vino dulce, sino dejarse quemar o desgarrar sin quejarse. Si los dioses están expuestos a tales dolores, ¿son todavía dioses? La sabiduría supone oscuridades que se pueden disipar; pero nada es oscuro para los dioses. Es igualmente imposible que los dioses tengan todas las virtudes y que no las tengan. Y si no las tienen, poseen, según una paradoja famosa de los

estoicos, los vicios contrarios, pues no hay término medio entre el vicio y la virtud.

He aquí inextricables dificultades; se encuentran muchas otras, si se considera, no ya a la divinidad en general, sino a los dioses populares, cuya existencia se aplican a demostrar Zenón y Crisipo. Si Júpiter es dios, sus hermanos Neptuno y Plutón son también dioses.[59] Si Neptuno es dios, hay que decir otro tanto de Aqueloo, del Nilo, de todos los ríos, de todos los arroyos. Si el sol es dios, el día también es dios, después el año, el mes, la mañana y la tarde. Se dirá también que la fe, la concordia, el honor, la esperanza son dioses o diosas; de hecho, se les han erigido templos. Pero, ¿qué hombre sensato tomará todo eso en serio? Sin embargo, no hay término medio: es necesario ir hasta ahí o negar la existencia de los que se llaman grandes dioses.

Carnéades tenía la partida igualmente fácil con respecto a las teorías estoicas de la adivinación.[60] ¿Dónde se ejerce, decía, la adivinación? No es a propósito de las cosas que perciben los sentidos; es suficiente con ver, tocar, oír. No es en las diferentes artes: junto a un enfermo no se llama a un adivino, sino a un médico; para aprender a tocar la flauta no hay que recurrir a un arúspice. No es en las letras o en las ciencias: pedidle a un adivino la solución de un problema de geometría, o la dimensión del sol, o el movimiento de la luna. No es en filosofía: ¿se va a preguntar a un arúspice cuál es el deber, cómo hay que portarse con un padre, con un hermano, con un amigo? No es tampoco en las cuestiones de física o de dialéctica: la adivinación no ha enseñado jamás si hay uno o varios mundos, cuáles son los elementos, cómo puede resolverse el razonamiento del *embustero* o las dificultades del *sorites*. La adivinación no nos instruye sobre todas las cosas; no tiene ya dominio propio: no hay adivinación.

Se responde que la adivinación tiene por objeto la previsión de las cosas fortuitas.[61] Pero si lo que anuncia es verdaderamente fortuito, ¿cómo puede preverlo? Si el arte, si la razón, si la experiencia, si la conjetura pueden algo, no es de adivinación de lo que se trata, sino de ciencia o de habilidad. Y allí donde toda conjetura razonable es impotente, no hay nada que pueda preverse; ¿cómo predecir lo que no tiene ninguna causa, aquello que nada anuncia? ¿Cómo fundar previsiones ciertas sobre los indicios inciertos? Un dios hasta perdería en ello su esfuerzo. Si un dios prevé el porvenir, el porvenir es cierto; si es cierto, no hay ya azar. Pero se dice que hay azar; no hay, pues, adivinación.

Los mismas estoicos, es cierto, que llaman a la adivinación previsión de cosas fortuitas, dicen que todo está sometido a la ley inexorable del destino. Pero entonces, ¿para qué sirve la adivinación?[62] Si no puede impedirse lo que debe suceder, ¿para qué preverlo? Más vale ignorarlo. ¡Qué vida hubiera sido la de Príamo si desde su infancia hubiese conocido la suerte que le esperaba! ¿Se dirá que la espera de un mal puede disminuirlo? ¿Pero acaso el Zeus de Homero no se aflige por no poder sustraer a su hijo Sarpedón a la muerte predicha por el destino? En dos palabras: si hay azar, el porvenir no es cierto, y no puede predecirse. Y si el porvenir es cierto, si todo es fatal, no hay ya adivinación, puesto que la adivinación se define como el presentimiento de las cosas fortuitas.

Estrechemos más la cuestión y entremos en el detalle. Hay dos clases de adivinación. La adivinación sabia, que se apoya en reglas y preceptos fijos; interroga las entrañas de las víctimas, interpreta los prodigios, los truenos, etcétera. La adivinación natural, que es una especie de inspiración otorgada a algunos privilegiados sin preparación y sin arte: los sueños y los oráculos revelan el porvenir.

¿Sobre qué se apoya la adivinación sabia?[63] ¿Cómo se ha aprendido lo que significan las entrañas de las víctimas? ¿Es por una larga observación? ¿Quién ha hecho esas observaciones? ¿Cuál ha sido su duración? ¿De dónde se ha sabido que tal fisura anuncia un peligro, tal otra un buen éxito? ¿Se han puesto de acuerdo sobre todo eso los arúspices de Egipto, de Etruria, de Cartago? Al contrario, están divididos. Y los dioses mismos no se entienden entre sí.[64] Si se sacrifica en homenaje a varios dioses al mismo tiempo, el uno amenaza, en tanto que el otro promete; las mismas entrañas ofrecidas son favorables a Apolo, a Diana desfavorables.

Si hay presagios, ¿cómo son posibles? Los partidarios de la adivinación han recurrido a un maravilloso subterfugio.[65] No sabemos, dicen, la causa de los presagios, pero sabemos que los hay; es un hecho, que todos los pueblos lo han reconocido; mil testimonios lo prueban; y multiplican al infinito los ejemplos y las fábulas.

Pero, ¿es a la opinión de una multitud ignorante a la que hay que remitirse?[66] Y si así fuere, ¿qué dirán los estoicos cuando la misma multitud declarará que el placer es el soberano bien? En cuanto a los hechos que invocan, no se han tomado la molestia de controlarlos: son fábulas que aceptan de todas las procedencias. ¿Es esto un método de filósofos? ¿Y desde cuándo los filósofos renuncian a indagar las causas? ¿Se imaginan los estoicos que se les exigirá de explicarse sobre este punto?

Hay dos maneras de dar cuenta de los presagios; éstos resultan o de la continuidad de la naturaleza, de los vínculos estrechos que unen todas las partes del universo, o de la intervención de los dioses.[67]

La continuidad de la naturaleza, lo que los estoicos llaman συμπάθεια, es un hecho bien constatado: en el solsticio de invierno, el hígado de las ratas se hincha; se

ven resonar las cuerdas por sí mismas cuando se han tocado otras en la vecindad; las ostras y los mariscos crecen con la luna. Pero entre una fisura del hígado y el provecho que se me anuncia, ¿qué relación puede existir? ¿Mi pequeño beneficio está estrechamente ligado al cielo, a la tierra, al universo entero? Y cuando se va a elegir una víctima, ¿Crisipo viene a decirnos que una secreta inspiración, una fuerza divina preside esa elección? Se ruboriza uno por él. Los estoicos van más lejos aún: dicen que en el momento en que un sacrificio va a comenzar, las entrañas son cambiadas de pronto. He aquí una ternera, cuyo hígado estará sin cabeza si la elige tal sacrificador, con una cabeza, si es elegida por otro. Se ven algunas cuyo corazón vuela de pronto, no se sabe adónde. ¿Son físicos los que dicen eso? ¿Qué vieja lo creería?

¿Se dirá[68] que los presagios son los medios por los cuales los dioses nos significan sus intenciones? Pero, ¿por qué sus advertencias son tan poco claras que tengamos necesidad de intérpretes para comprenderlas? ¿Y por qué anunciarnos peligros que no podemos evitar? Un simple hombre honrado no obraría de este modo, no anunciaría a sus amigos calamidades inevitables; un médico no avisa a los enfermos cuya muerte segura prevé. Si los dioses quieren que estemos informados, es necesario que se expliquen claramente, o si desean dejarnos en la ignorancia, que nos dejen en ella completamente y no nos confundan con advertencias oscuras.

Todos esos supuestos prodigios sólo son debidos al azar. En las canteras de Quío[69] se ha encontrado, al hender una roca, la cabeza de un Panisco. En todo bloque de mármol hay cabezas dignas de Praxíteles. ¿El artista hace sus obras maestras de otra manera que quitando ciertas partes del mármol? El azar puede hacer con éste otro tan-

to. Que ello es una ficción, sea. ¿No vemos a menudo en las nubes cabezas de león o hipocentauros?

Digamos mejor: no hay azar; todo tiene causa.[70] Podemos, en muchos casos, ignorar la causa; ésta existe, sin embargo, y Crisipo es el primero en convenir en ello. Se han visto mulas fecundas; lo creo. Si han existido, es porque eso era posible: había una razón. No hay nada, se dice, que los dioses no puedan hacer.[71] ¡Que les plegue hacer sabios! Hay menos de éstos que mulas fecundas.

Queda la adivinación natural. Si hay dioses, dice Crisipo,[72] y si no anuncian a los hombres el porvenir, o bien no aman a los hombres, o bien ignoran ellos mismos el porvenir, o creen que no tenemos interés en conocerlo, o encuentran indigno de ellos hacérnoslo saber, o no poseen el medio de avisarnos; todo eso es imposible; por lo tanto, es imposible que haya dioses y que no nos informen. Ahora bien, hay dioses; por consiguiente, nos informan.

¡Admirable razonamiento! Pero ¡cómo da por admitidas una multitud de cosas que se debaten! "Si *hay dioses, son benévolos con los hombres.*" ¿Quién os admite eso? ¿Es Epicuro? "*Ellos no ignoran nada.*" Muchos grandes hombres lo han puesto en duda. "*Nos interesa conocer el porvenir.*" Personas de talento no convienen en ello. "*No es indigno de ellos hacérnoslo conocer.*" Sin duda, ¡visitan la casa de cada uno para saber lo que le es útil! "*Ahora bien, hay dioses.*" ¿Todo el mundo está de acuerdo en eso?

Crisipo ha llenado todo un volumen[73] de relatos de oráculos y de sueños. Pero en esas predicciones, ¡cuántos equívocos! Cuando el oráculo advirtió a Creso que si pasaba el río Halis, destruiría un gran imperio, estaba muy seguro de no equivocarse: el imperio de Creso sería destruido, a menos que no lo fuese el de su enemigo. Algunas predicciones se han verificado: es un azar. ¿No se ha

oído decir que no eran siempre desinteresadas? Demóstenes acusa a la Pitia de *filipizar.** ¿Y por qué sucede que los oráculos han llegado a ser menos frecuentes? ¿Por qué la Pitia casi ha enmudecido? ¿El tiempo habría debilitado esas exhalaciones de la tierra que inspiraban a la Pitia? Eso es, pues, como el vino y las salazones, que se echan a perder con los años. Pero, ¿cuál es esa fuerza divina que el tiempo puede debilitar? Porque es verdaderamente una fuerza divina, si jamás la hubo, la que da la previsión del porvenir y permite a sus intérpretes hablar en verso. ¿Y cuándo se desvaneció? ¿Es desde que los hombres han llegado a ser menos crédulos? Los oráculos se van; la fortuna no es ya afortunada como en Preneste.[74]

Por los sueños, sobre todo, los dioses intervienen en los asuntos humanos. Pero, ¿por qué hay tantos sueños engañosos?[75] ¿Es digno de los dioses extraviar a débiles hombres? Y si hay sueños verdaderos y falsos, ¿por cuál signo distinguirlos? ¿Por qué son oscuros los sueños? Crisipo[76] cuenta que un hombre vio en sueños un huevo suspendido de las fajas de su cama; un adivino le dijo que un tesoro estaba oculto debajo de su cama; se cavó y se encontró el tesoro, que era una gran cantidad de oro rodeado de plata. Pero, ¿no han soñado jamás otros con un huevo? ¿Y por qué, en lugar de ese símbolo raro, no decir claramente que había allí un tesoro? Y por fin, ¿qué idea se hace uno de los dioses inmortales? ¿Van a visitar las camas, los camastros de todos los mortales, y mientras roncan les arrojan visiones embrolladas, que al despertarse van a llevar, llenos de espanto, a los intérpretes? ¿No es más simple y más verdadero creer que el

* *Filipizar.* Es decir, Demóstenes acusaba a la Pitia, sacerdotisa del oráculo de Delfos, de parcialidad en favor de Filipo al interpretar dicho oráculo. *(Nota del Trad.)*

alma conserva la huella de las impresiones que ha recibido, y vuelve a ver en sueños las ideas que le han preocupado durante la vigilia?

La adivinación, bajo todas sus formas, es, pues, ilusoria. No se sigue de eso que haya que destruir la religión.[77] La religión sólo puede ganar al desembarazarse de todas esas supersticiones. El sueño es el refugio en el cual descansamos de todas las fatigas Y de todas las preocupaciones; sin embargo, de él nacen las mayores inquietudes y los mayores terrores. Se les desdeñaría, si los filósofos no los hubieran tomado bajo su protección; era bien preciso decirles lo que se merecían y reducir a la nada todas esas sutilezas y esas quimeras, propias únicamente para inquietar a los espíritus.

A la cuestión de la adivinación se enlaza estrechamente la del libre arbitrio: Carnéades la ha tratado con su profundidad y penetración habituales; le ha dado una solución atrevida y original.

El problema se planteaba para sus contemporáneos de una manera muy curiosa. Dos proposiciones, dos axiomas, sobre los cuales descansaban toda la física y toda la dialéctica, conducían directamente al fatalismo y a la necesidad universal. De estas proposiciones: *Todo movimiento exige una causa; toda aserción, ya se refiera al presente o al porvenir, es verdadera o falsa,* ¿cómo no concluir que todo se encadena, que todo suceso, cualquiera que sea, depende de los sucesos anteriores y, por consiguiente, está determinado de antemano, es cierta y puede predecirse? Y decir que todo se encadena, que el *Destino (Fatum)* es la ley suprema del mundo, ¿no es acaso decir que todo acaece necesariamente, que no hay lugar para la libertad? Si se aceptan las dos primeras proposiciones (¿y cómo rehusarse a ello?) ¿no tendremos por fuerza que admitir la terce-

ra y la cuarta? Es éste, en términos muy poco diferentes, el eterno problema de la presciencia divina y del libre arbitrio.

Sin embargo, nadie quería ir hasta el fin. Para encontrar partidarios de la necesidad universal, es preciso, según Cicerón,[78] remontarse a Heráclito, a Demócrito, a Empédocles y a Aristóteles. La que es la preocupación principal de todas las escuelas filosóficas posteriores a Aristóteles, la dialéctica inclusive, exigen que se haga un lugar a la libertad, que algo dependa de nuestro asentimiento. De otra manera, ¿para qué discutir? ¿Para qué dar preceptos de moral?

Los estoicos se encontraban muy confundidos. Su teoría de la adivinación, los principios de su física, su teoría de la unidad del ser, todo concurría a constreñirlos a pronunciarse por el fatalismo, tanto más cuanto que no perdían ninguna ocasión para afirmar el encadenamiento universal de los fenómenos. Sin embargo, había que salvar la libertad. Para conseguirlo, Crisipo imaginó una distinción entre la fatalidad y la necesidad. Una cosa, según él, puede ser fatal, es decir, producida por una serie imposible de desligar de sucesos anteriores, sin ser necesaria; es posible lógicamente que un suceso futuro no ocurra, aunque sea cierto que ocurrirá; por eso se le puede predecir sin que deje de ser contingente. No vamos a entrar aquí en el pormenor de esta teoría;[79] es fácil ver que Crisipo tenía que insistir mucho para justificar su doctrina; Cicerón nos dice que tuvo que hacer grandes esfuerzos,[80] y no nos cuesta trabajo creerle. Carnéades no era hombre que dejara de aprovecharse de sus ventajas; no parece,[81] sin embargo, que sobre este punto haya atacado a su adversario demasiado duramente.[82]

Los epicúreos, tan interesados como los estoicos, y por las mismas razones, en defender la libertad, habían

tomado un partido más radical: rechazaban en bloque las cuatro proposiciones. De ahí su teoría del *clinamen*. Hay, dicen, movimientos sin causa.[83] Hay proposiciones que no son ni verdaderas ni falsas.[84] Pero tales paradojas constituían un escándalo para los físicos tanto como para los dialécticos. Cicerón, aunque, después de todo, esté más bien dispuesto a resignarse a seguir ese ejemplo que a aceptar el fatalismo estoico,[85] no puede menos que indignarse o burlarse.[86]

Carnéades vino en auxilio de los epicúreos, con quienes había hecho causa común contra los estoicos sobre la cuestión de la adivinación; quizá es el pretexto de que se vale para resolver a su vez, sin parecer caer en el dogmatismo, un problema difícil, muy digno seguramente de su virtuosidad dialéctica.

Comenzaba por establecer, con ayuda de un sorites, contra los estoicos, que es imposible admitir el destino sin negar la libertad: "Si todo ocurre por causas antecedentes,[87] todos los sucesos están enlazados entre sí por un estrecho encadenamiento. Si ello es así, la necesidad lo produce todo. Si esta consecuencia es verdadera, nada depende de nuestro poder. Ahora bien, algo está en nuestro poder. Pero si todo ocurre por el destino, entonces todo se produce por causas antecedentes; no es, pues, por el destino que todo ocurre".

¿Es esto decir que, para conservar la libertad, deba negarse que nada se haga sin causa, o que toda proposición referente al porvenir sea verdadera o falsa?[88] Carnéades no lo piensa. No hay necesidad, según él, para resistir a Crisipo, de recurrir a la vana hipótesis del *clinamen*. No hay movimiento sin causa, podría decir Epicuro; pero todo movimiento no resulta de causas anteriores; nuestra voluntad no depende de causas anteriores. Cuando decimos que un hombre quiere o no quiere sin causa, cometemos

un abuso de lenguaje; queremos decir que se decide sin causa exterior y anterior, pero no absolutamente sin causa. Así, un vaso de agua, en el lenguaje ordinario, es un vaso en el cual no hay ni vino ni aceite, pero no está absolutamente vacío. ¿Cuál es, pues, la causa del movimiento voluntario? Ella está en su naturaleza misma, la cual consiste en depender de nosotros, en obedecernos; la voluntad misma es una causa.

Así, pues, para escapar a las burlas de los físicos, se podrá decir que el átomo se mueve, no sin causa, sino porque está en su naturaleza moverse por su propio peso; su naturaleza es la causa de su movimiento.

En otros términos, al lado de las series de sucesos estrechamente ligados entre sí por una necesidad natural, hay causas que no dependen de ningún antecedente, que aparecen fortuitamente,[89] rompen la trama de los sucesos, se insertan en ella y producen nuevos efectos.

Por consiguiente, la acción de una verdadera causa no puede preverse; el suceso sólo la descubre.[90] Mientras Filoctetes no había sido herido por una serpiente, ¿qué causa había en la naturaleza para que fuese abandonado en la isla de Lemno?

Sin embargo, si la acción de esas causas fortuitas no puede preverse, en sí misma es cierta. Tocamos aquí en el punto esencial de toda esa argumentación. Los sucesos futuros son ciertos, pero de una manera en cierto modo abstracta, sin que ninguna inteligencia, así fuese la de Dios, pueda tener conocimiento de esta certeza; pues nadie puede saber de antemano cuándo intervendrán las causas fortuitas. Apolo mismo conoce el pasado sólo si queda alguna huella de él;[91] con mayor razón, ignora el porvenir. No habría podido predecir el crimen de Edipo, porque no había en la naturaleza ninguna causa anterior que obligara a Edipo a matar a su padre. Sin embargo, era

cierto de toda eternidad que Edipo mataría a Layo y que Filoctetes sería abandonado en Lemno.

Que no se diga que esta teoría vuelve a lo mismo que la de los estoicos. No es la misma cosa decir que todo es verdadero de toda eternidad, y decir que todo ocurre en virtud de un encadenamiento fatal. "De que toda proposición[92] es necesariamente verdadera o falsa, no se sigue inmediatamente que haya causas inmutables y eternas que impiden que las cosas ocurran de otra manera de como ocurren." La proposición es verdadera porque sobrevendrán causas en un momento dado que realizarán el suceso anunciado. Por consiguiente, ese suceso tendrá una causa y sigue siendo cierto que nada ocurre sin causa.

Pero, si bien admite que nada ocurre sin causa, la teoría de Carnéades difiere de la de los estoicos en que la causa de un hecho no está ligada a causas eternas. Los estoicos son víctimas de una ilusión: confunden la sucesión y la causalidad. Un suceso ocurre a continuación de otro sin el cual no habría podido producirse;[93] ¿este último es la causa? De ninguna manera. Si así fuera, habría que decir que si juego a la pelota, es porque he bajado al Campo de Marte; que Hécuba ha sido la causa de la ruina de Troya porque ha dado a luz a Paris. El viajero bien vestido sería la causa de que lo despoje un ladrón. La verdadera causa no es sólo la que precede a un hecho, sino la que tiene una eficacia natural, una virtud, una acción: es lo que, una vez puesto, trae necesariamente su efecto. Así, la herida es la causa de la muerte, el fuego, del calor.

Con esto se encuentra resuelta la dificultad que proviene del argumento perezoso. Nadie tiene el derecho de decir que curará de una enfermedad si tal es su destino, sea que llame, sea que no llame a un médico. El médico será quizá esa causa, que sobreviene de improviso, que debe salvarle.

En resumen, mientras que Crisipo cortaba la cadena de las cuatro proposiciones, indicadas arriba, entre la tercera y la cuarta, Carnéades se detiene en la segunda, o más bien corta esta proposición por el medio, pues admite que el porvenir es verdadero o falso y niega que pueda preverse.

Tal es la teoría de Carnéades. Por muchas reservas que suscite, no podría ponerse en duda su originalidad; no puede negarse tampoco la profundidad de sus observaciones sobre la naturaleza de las causas y la diferencia de la causalidad y de la sucesión. Pero lo notable, sobre todo, en ese memorable debate es que entre esos filósofos tan diferentes en cuanto al origen, al espíritu, a las tendencias, entre esos disputadores tan encarnizados, entre esos espíritus tan sutiles y tan intrépidos, ninguno haya pensado en negar la libertad.

3° *Contra la moral.* Las ideas de Carnéades sobre la moral las conocemos, sobre todo, por su famoso discurso contra la justicia, del cual Cicerón había hecho un análisis en el libro tercero *De República,* desgraciadamente perdido; pero Lactancio nos ha conservado algunos fragmentos de él; además, se encuentran en las obras de Cicerón algunas de las críticas que dirigía contra la teoría estoica.

La justicia,[94] decía en Roma, es de institución humana; no hay derecho natural, anterior y superior a las convenciones concluidas por los hombres, sin otra regla que su interés. Se ve, en efecto, que el derecho cambia según los tiempos y los países. Si, por otra parte, hubiera una justicia, sería una suprema locura; pues la ley de la naturaleza para todos los seres vivientes es buscar lo que les es útil. Los pueblos más poderosos, comenzando por los romanos, no tienen ninguna preocupación por la justicia; de otro modo, devolverían todo lo que han conquistado y retornarían a sus chozas.

Como los Estados, los particulares consultan más bien sus intereses que la justicia. Un hombre posee un esclavo rebelde o una casa insalubre; sólo él conoce esos defectos, y desea vender su esclavo o su casa. ¿Irá a decir al comprador que su esclavo es rebelde, o su casa insalubre? Si lo dice, será justo; pero será también un loco, pues venderá a bajo precio, o no venderá nada. Si no lo dice, obrará juiciosamente, pero sin probidad. Carnéades citaba otros casos de conciencia;[95] son los mismos que se ven reaparecer en el tercer libro del *De officiis:* parece haber sido indirectamente el fundador de la casuística.

Hasta aquí se puede ser justo sin correr grandes peligros; no se muere por ser pobre. Pero he aquí algunos casos más difíciles. ¿Qué hará el hombre honesto en un naufragio, si ve a uno de sus compañeros, más débil que él, en posesión de una tabla que sólo puede sostener a un hombre? ¿Se la quitará, sobre todo si está seguro de que en alta mar nadie le ve? Se la quitará, si es sensato; si prefiere mejor perecer, se le llamará un hombre justo, pero también loco. En una derrota, un hombre es perseguido por sus enemigos, y encuentra a un herido instalado sobre un caballo; ¿le dejará ir, con riesgo de perecer él mismo, o le echará abajo, para escapar? En el primer caso obrara juiciosamente y sin probidad; honesta y locamente, en el segundo.

No hay justicia: he aquí la conclusión del discurso de Carnéades. A juzgar por esta muestra de su estilo, se puede estar inclinado a creer que hacía públicamente profesión de inmoralidad. Sin embargo, sería injusto quedarse en esta impresión. Ante todo, sabemos por testimonios precisos que antes de atacar los principios de la moral, Carnéades había expuesto en lenguaje muy hermoso las razones que pueden invocarse en su favor, todos los argumentos que Sócrates, Platón, Aristóteles, Crisipo habían

desarrollado varias veces. Si los documentos de que disponemos nos informan de un modo menos completo sobre ese primer discurso, y lo dejan un poco en la sombra, es, sin duda, porque esos argumentos eran más conocidos de todo el mundo. No parece que Carnéades haya sido menos elocuente la primera vez que la segunda; su ambición o su coquetería era expresar con igual fuerza el pro y el contra. Sus discursos de Roma, si se le quiere juzgar según ellos, probarían simplemente la indecisión de su pensamiento sobre las cuestiones de principio; de ellos no se podría concluir que haya favorecido la tesis negativa.

Pero sin querer abusar de distinciones sutiles parece que hay que hacer una diferencia entre el filósofo y el embajador. El embajador se encontraba en condiciones particularmente delicadas; más adelante volveremos sobre esos discursos de Roma cuando tengamos que apreciar el valor propio y el carácter del filósofo. Por el momento, se trata de su enseñanza; y se convendrá en que para hacerse una idea justa de ella es necesario conocer lo que dijo en Atenas, más bien que los discursos que pronunció en Roma.

Aquí todavía, sabemos que atacó a los estoicos con su habitual encarnizamiento, pero poseemos pocos informes sobre el detalle de esta polémica. Sobre dos puntos solamente los textos nos permiten formarnos una idea de su crítica.

La cuestión del soberano bien, tal como lo definían los estoicos, atrajo su atención, y dirigió su ataque con un vigor tal, que obligó a sus adversarios a retroceder y a modificar su teoría.

La virtud, decían los estoicos, es el único bien; el vicio, el único mal; todo lo demás es indiferente. Pero por otra parte, la virtud consiste, según ellos, en buscar lo que es conforme a la naturaleza. ¿Cómo serían indiferentes

todas esas ventajas conformes a la naturaleza, que el sabio debe buscar? Tienen en sí mismas cierto valor: son bienes. La virtud no es, pues, el único bien. En dos palabras, si el único bien reside solamente en la persecución de una cosa, en el esfuerzo por alcanzarla, no hay necesidad de hablar de la naturaleza y de lo que es conforme a ella; sobre todo, no hay que llamar cosas indiferentes los bienes naturales. Si se tiene en cuenta la naturaleza y lo que ella reclama, no hay que hacer consistir el bien en la sola intención, en la sola virtud.

Los estoicos intentan escapar a la objeción al distinguir entre las cosas indiferentes que, sin ser buenas, se acercan al bien (προηγμένα) y las que, sin ser malas, se alejan de él (ἀποπροηγμένα). Ésta es, responde Carnéades,[96] una manera indirecta de volver a lo que enseñaron Platón, Aristóteles, toda la antigua Academia. De ahí el reproche tantas veces dirigido a los estoicos de innovar en las palabras más bien que en las cosas. Enuncian grandes palabras y se muestran orgullosos; pero, o bien se limitan a repetir sin franqueza lo que otros han dicho antes que ellos, o bien, si se les sigue al pie de la letra, se contradicen.

Esta difícil cuestión (que divide aún hoy a los moralistas) parece haber sido calurosamente debatida entre Carnéades y Antípatro.[97] El bien, según los estoicos, consiste esencialmente en hacer una elección razonable entre las ventajas naturales. Pero, objeta Carnéades, una elección razonable supone un fin; ¿cuál es este fin? No hay otro, responden ellos, que el de razonar bien en la elección de los actos conformes a la naturaleza. Pero, en primer lugar, la idea del bien aparece y desaparece al mismo tiempo. Para razonar bien, hay que conocer el fin. Pero, como el fin es razonar bien, no hay recta razón sin el fin, ni fin sin la recta razón: las dos nociones se nos escapan

a la vez. Además, cosa todavía más grave, para hacer una elección razonable hay que tener en cuenta lo que es bueno o útil o adecuado para alcanzar el fin; en efecto, ¿cómo llamar razonable a una elección que se detuviera en objetos sin utilidad, sin valor, sin cualidad que los haga preferir? ¿Dirán que la elección razonable debe hacerse sobre objetos capaces de contribuir a la dicha? Pero, como la dicha es para ellos la recta razón, habrá que decir que el fin supremo consiste en razonar bien en la elección de los objetos capaces de ayudarnos a razonar bien. ¡Admirable definición!

Antípatro estuvo muy confundido. Tuvo que recurrir a expedientes y a distinciones sutiles.[98] Finalmente, debió, al menos en un punto, confesarse vencido; convino[99] en que la buena reputación, en lugar de ser, como lo había sostenido Crisipo, cosa indiferente, merece ser deseada y buscada por sí misma. Siendo así, la virtud no es ya el único bien.

La cuestión de las consolaciones era aún una de las que los estoicos trataban con mayor agrado; ahí también los persiguió Carnéades. Vemos, en efecto, que Clitómaco,[100] al escribir a los cartagineses, sus compatriotas, después de la ruina de su ciudad, les resumía los argumentos de Carnéades. A la pregunta ¿el sabio debe afligirse por la ruina de su patria? respondía negativamente. Ignoramos las razones que daba en apoyo de esta curiosa tesis. En otra parte nos enteramos también de que se alzaba contra la manera como los estoicos entendían las consolaciones: "Es la fatalidad, decía Crisipo a los que quería consolar de una desgracia, y nadie escapa a ella". "¿No es una gran desgracia, decía Carnéades, que todo el mundo esté sometido a una necesidad tan cruel?"[101]

Al lado de esa crítica completamente negativa, sería interesante saber si Carnéades tenía, en moral como en

lógica, alguna enseñanza positiva. La cuestión es muy difícil de resolver.

Sabemos, en primer lugar, que, como lógico consumado que era, Carnéades enumeraba claramente todas las soluciones que puede recibir el problema del soberano bien, y reducía todas las teorías morales a un pequeño número de tipos. Hay, decía,[102] un arte de la vida; ahora bien, todo arte se distingue del fin que persigue. Así, la medicina tiene por fin la salud, el arte del piloto, la navegación. ¿Cuál es el fin del arte de vivir o de la sabiduría? Todo el mundo conviene poco más o menos en que ese fin debe ser apropiado a nuestra naturaleza y, por consiguiente, nos solicita, nos atrae, hace nacer en nosotros ese movimiento del alma que se llama inclinación (ὁρμή). El desacuerdo comienza solamente cuando se trata de definir ese fin de nuestra conducta, ese fin de la vida. Tres teorías están frente a frente: el fin supremo es el placer, o la ausencia de dolor, o los primeros bienes conformes a la naturaleza (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, *prima secundum naturam*) tales como la salud, el buen estado de todas las partes del cuerpo, la integridad de los sentidos, la fuerza, la belleza y muchas otras cosas semejantes. Supuestos estos fines, puede concebirse que el soberano bien o el deber sea, o bien poseerlos, o solamente perseguirlos, aunque no se pudiera alcanzarlos. Los estoicos son los únicos que han considerado la persecución de las primeras ventajas naturales como buena en sí misma, sea que lleve o no a un feliz resultado; jamás se ha dicho que fuera un bien buscar el placer o la ausencia de dolor, aun sin conseguirlos. Quedan, pues, a fin de cuentas, cuatro sistemas posibles de moral; todos los que se han preconizado se reducen a éstos, sea directamente, sea indirectamente, cuando ensayan reunir varios de los principios indicados.

¿Carnéades tomó partido por una de las teorías morales que tan netamente formuló? Sobre este punto poseemos informes contradictorios.

Cicerón nos dice que Carnéades defendía la opinión de Califonte[103] con tanto ardor, que parecía haberla hecho suya. Ahora bien, la opinión de Califonte[104] era que la dicha exige dos condiciones: el placer y la honestidad. Pero, en otros pasajes más numerosos, el mismo Cicerón opone Carnéades a Califonte;[105] llega hasta compararlo con Epicuro.[106]

Una doctrina positiva atribuye a Carnéades todavía Cicerón. El único bien verdadero habría sido buscar las ventajas naturales sin preocuparse de la honestidad.[107] Un testimonio de Varrón, cuya importancia no sería necesario exagerar, concuerda con esta aserción.

Pero, al mismo tiempo que atribuye esta doctrina a Carnéades, Cicerón nos advierte que no la sostenía como suya, sino sólo para chasquear a los estoicos, *disserendi causa*.[108]

De estos testimonios opuestos parece resultar que Carnéades no profesó ninguna doctrina moral positiva. Defendía ya una opinión, ya otra, según los azares de la discusión. Podía esperarse esto, según todo lo que conocemos de su filosofía, y es lo que nos confirma el pasaje en el cual Cicerón[109] nos dice que su discípulo preferido, Clitómaco, no llegó a saber jamás cuál era la opinión de Carnéades. Manifestaríamos mala voluntad si fuéramos más exigentes que Clitómaco. Si Carnéades tuvo una doctrina moral, nadie lo sabrá jamás con certeza.

Es admisible, sin embargo, que haya rehusado dar ninguna respuesta a la cuestión que, en su tiempo, dominaba toda la filosofía y aun era toda la filosofía: ¿cómo debo regir mi vida? ¿Puede creerse que el filósofo que ha dado un lugar a la probabilidad, que se ha alejado en es-

te punto del escepticismo puro y que se ha apartado de éste más que Arcesilao mismo, haya dejado absolutamente indecisa la cuestión práctica por excelencia?

Podría decirse con exactitud que la única regla de conducta que recomendaba era atenerse en todas las cosas a la probabilidad. Pero este precepto parece todavía insuficiente. ¿Cuáles son las acciones probables? Desde el punto de vista lógico, como se ha visto, la probabilidad está determinada por la vivacidad de la sensación y por la armonía de las representaciones entre sí. Pero, desde el punto de vista práctico, cuando se trata de hacer una elección entre diversas acciones, parece que estos caracteres sean insuficientes. Hay que estar en posesión de cierta concepción de la dicha o del bien que sea probable, si no evidente, y así reaparece la idea del fin o la definición del bien, que Carnéades parece haber querido dejar a un lado.

El único medio que vemos para resolver esta dificultad es admitir que, según Carnéades, el fin más plausible que la actividad humana pueda proponerse es buscar los bienes naturales, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν. Estamos convidados a estos bienes por una especie de instinto, de impulso natural, ὁρμή, que parece desempeñar aquí el mismo papel que la sensación probable: es un dato natural que recibimos, que se impone a nosotros y puede servir de regla o de criterio práctico, sin que se introduzca ningún principio dogmático, ningún elemento racional o, como decimos hoy, *a priori*.

La moral así concebida no es necesariamente una moral sensualista. Entre los bienes naturales hay algunos que tienen por fiador a Cicerón; Carnéades no contaba solamente las ventajas corporales, como la belleza o la salud, sino las cualidades del espíritu.[110] De esta manera, podían conservar el nombre de virtud, y aun el de honestidad,[111]

entendiéndolo, es cierto, de modo distinto que los estoicos; hay una virtud y una honestidad naturales, sin pretensiones dogmáticas, tales como las comprende de ordinario el sentido común. Así entendidas, las ideas de Carnéades no se alejarían mucho, al menos si se considera la aplicación, de las teorías de Aristóteles y de la Academia, las cuales daban una gran participación a la dicha en la definición del soberano bien.

Se dirá, empero, que si tales eran las ideas de Carnéades, ellas se aproximaban singularmente a las de los estoicos, los cuales recomendaban, ellos también, la búsqueda de los πρῶτα κατὰ φύσιν. Y entonces ¿por qué atacarlos tan vivamente?

Pero, en primer lugar, responderemos que es esto justamente lo que les acercaba a Carnéades. Después de todos sus hermosos discursos, volvían a lo que habían dicho con mayor sencillez los antiguos académicos; innovaban sólo en las palabras. Al definir el bien como lo hacían por su distinción de los προηγμένα y de los ἀποπροηγμένα, eran ellos quienes iban hacia Carnéades, y no Carnéades el que iba hacia ellos.

Por otra parte, subsisten notables diferencias entre la doctrina estoica y la enseñanza de Carnéades. Crisipo y Antípatro se declaran en posesión de la verdad absoluta; Carnéades sólo se jacta de indicar la regla de conducta más aceptable, la más probable: él no dogmatiza. Pero los estoicos, sobre todo, hacen consistir el bien o la virtud en la persecución, aunque fuese infructuosa, de las ventajas naturales; es menos en la persecución que en la posesión de esas ventajas donde Carnéades encuentra la dicha y aun la virtud. En una palabra, el sabio, según la fórmula de Carnéades, podrá conducirse como el sabio estoico. Lo hará según otros principios, con menos pretensiones y orgullo. Aquí, como en todas partes, lo que Carnéades

combatió es menos las conclusiones de los estoicos que los razonamientos a través de los cuales llegan a ellas. Es a su ciencia, no a su virtud, a la que quiere combatir.

En resumen, si nuestras conjeturas son exactas, la moral de Carnéades es una doctrina mediocre, sin profundidad y sin elevación, conforme a los datos del sentido común, al alcance de todos los espíritus como de todos los ánimos. El que se ajuste a ella no hará nada grande, no merecerá ni la admiración ni el elogio; no hará tampoco mal a nadie. Si Carnéades no concibe una idea elevada de la virtud, no vemos tampoco que haya hecho jamás la apología del placer; se encuentra tan lejos de Epicuro como de Zenón. Es una doctrina del justo medio. Tal como es, se haría mucho por la memoria de Carnéades si se pudiera probar que la practicó, y que mereció el elogio tan justamente otorgado a sus rivales de haber conformado su vida a sus ideas.

Notas

[1] Diόg., IV, 65; Plut., *De Alex. virtute,* I, 4.

[2] Diόg., IV, 62; Strab. XVII, III, 22; Cic., *Tusc.,* IV, IIL, 5; Suidas, Καρνεάδης.

[3] Diógenes (IV, 65) dice, según Apolodoro, que murió en el cuarto año de la 162ª olimpíada (129 a. de J. C.). Si se admite, con Diógenes (cf. Luciano, *Macrob.,* 20), que vivió ochenta y cinco años se fijará con la mayor parte de los historiadores la fecha de su nacimiento en 214. Pero Cicerón (*Ac.* II, VI, 16; cf. Valer. Maxim., VIII, VII, 5) dice que vivió noventa años. Parece que debemos confiar en Cicerón.

[4] Plut., *Quacst. conv.,* VIII, I, 2.

[5] Cic., *Ac.,* II, XXX, 98.

[6] Diόg., IV, 62. Cf. Plut., *Stoic. repug.,* X, 4.

[7] Plut., *Cato Major,* 22; Gelio, *Noct. att.,* VI, XIV, 10; Cic., *Tusc.,* IV, III, 5, etc. Véase, sobre este punto, el interesantísimo capítulo de Martha en los *Études morales sur l'antiquité* (París, Hachette, 1883).

[8] Diόg., IV, 66.

[9] IV, 62.
[10] Val. Max., VIII, VII, 5.
[11] Cic., *Fin.*, III, XII, 41, etc.; Diòg., IV, 63; Gelio, *loc. cit.*; Plut. Cato Major, *loc. cit.*; Lact., *Div. Inst.*, V, 14; Eus., *Praep. evang.*, XIV, VIII, 9 y sig.
[12] *Philos der Griechen*, t. IV, p. 504, 3° Aufl., 1880.
[13] Diòg., IV, 64.
[14] Lact., *Div. Inst..*, V. 14.
[15] De orat., II, XXXVIII, 161.
[16] Καλαμοβόας, Plut., *De Garrul., 21.*
[17] Ap. Eus., *Praep. evang.*, XIV, VIII, 9 y sig.
[18] En este pasaje de Numenio: Ἔλαθεν ἑαυτὸν πρῶτον ἐξηπατηκὼς μὴ ᾐσθῆσθαι, πεπεῖσθαι δ' ἀληθῆ εἶναι ἃ λέγει κ. τ. λ., Hirzel *(op. cit.*, p. 45, 1) cree que hay que suprimir las palabras μὴ ᾐσθῆσθαι πεπεῖσθαι, porque el sentido no le parece claro. Nos parece muy simple. Arcesilao no advertía que estaba persuadido, sin haberlo aprendido por los sentidos, de que lo que decía era verdadero. Carnéades, según Numenio, no tenía ni siquiera esta creencia; por eso se ve, a través del texto, que no se mantenía de ninguna manera en lo que había dicho.
[19] *Loc. cit.*
[20] *The Greek Sceptics,* p. 42 (London and Cambridge, Macmillan, 1869).
[21] Sexto, *M.*, VII, 159.
[22] Cic., *Ac.*, II, XXV, 79.
[23] Sext., *M.*, VII, 159.
[24] Cic., *Ac.*, II, XIII, 41; "Omne visum quod sit a vero tale esse quale etiam a falso possit esse". Cf. *ibid.*, XXXI, 99: "Teneatur modo illud, non inesse in his quidquam tale quale non etiam falsum nihil ab eo differens esse possit".
[25] *Ibid.*, II, XXVI, 83.
[26] Esta argumentación que tomamos a Sexto (*M.*, VII, 403 y sig.), no es formalmente atribuida a Carnéades. Pero Cicerón *(Ac.*, II, XXVII, 87) indica que se encontraba ya en un libro de Crisipo, del cual Carnéades había tomado mucho (ab eo armatum esse Carneadem). Por lo tanto, hay motivos para pensar que Carnéades había desarrollado esos argumentos.
[27] Sext., *M.*, VII, 411. Cf. VII, 252.
[28] Sext., *M.*, VII, 412: Φασὶν οἱ ἐξ Ἀκαδημίας...
[29] Sext., *M.*, VII, 416.
[30] Stob., *Florileg.*, LXXXII, 13.
[31] Cic., *Ac.*, II, XXX, 96.
[32] Galen., *De optima doctrina,* t. I, p. 45.
[33] Cic., *Ac.*, II, XXXI, 98.
[34] Cic., *Ac.*, II, XXXIV, 108.
[35] *Op. cit.*, p. 136 y sig.
[36] *Ac.*, II, XXXII, 102.

[37] *Ib.*, 104: "Dupliciter dici assensus sustinere sapientem: uno modo cum hoc intelligatur omnino eum rei nulli assentiri; altero, cum se a respondendo sustincat, ut neque neget aliquid, neque aiat."

[38] *Ac.*, II, XXXI, 99. "Duo placet esse Carneadi genera visorum: in uno hanc divisionem: alia visa esse quae esse probabilia. ltaque, quae contra sensus contraque perspicuitatem dicantur, ea pertinere ad superiorem divisionem. Contra posteriorem nihil dici oportere: quare ita placere tale visum nullum esse ut perceptio consequeretur: ut autem probatio, multa."

[39] *Ac.*, II, XXXI, 100.

[40] *Ac.*, II, XXIV, 78: "Licebat nihil percipere, et tamen opinari; quod a Carneade dicitur probatum. Equidem Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens, hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto." Cf. XVIII, 59; XLVIII, 148; XXI, 67; XXXV, 112.

[41] Puede decirse con Hirzel (p. 180) que, al expresarse así, Carnéades dio un paso hacia el dogmatismo. Sin embargo, renuncia al mismo tiempo a ese ideal del sabio, a ese tipo de perfección con el cual los estoicos habían soñado y que los primeros académicos habían también admitido. Por ahí se aleja del dogmatismo, tal, a lo menos, como se le comprendía en su tiempo, más quizá de lo que se acerca a éste por su teoría de la verosimilitud; él renuncia a la certeza.

[42] Sext., *M.*, VII, 402. Cf. VII, 172 donde se trata de representaciones capaces de εἰς συγκατάθεσιν ἐπισπᾶσθαι. Cf. *P.*, I, 228-230. Sin duda por error en este último pasaje Sexto atribuye a Clitómaco la misma opinión que a Carnéades. Véase Hirzel, p. 176.

[43] *Loc. cit.*, XXIV, 78.

[44] *Loc. cit.*, XVIII, 59.

[45] *Ac.*, II, XXIV, 78; XVIII, 59; XXI, 67; XXXV, 112; XLVIII, 148.

[46] *Ac.*, II, VI, 16: "Bene autem nosse Carneadem Stratoniceus Metrodorus putabatur". Hay que comparar con este texto el pasaje conservado por el Index de Herculano, en el cual declara Metrodoro que los demás filósofos han comprendido mal a Carnéades (Καρνεάδου παρακηκοἐναι πάντας). (*Ind. Hercul.*, col. XXVI, 4.)

[47] Sext., *M.*, VII, 166 y sig.

[48] Sobre la diferencia entre el εὔλογον de Arcesilao y el πιθανόν de Carnéades, véase más arriba, p. 134.

[49] Cic., *De Fato*, XIV, 31. Cf. XI, 23.

[50] Toda esta argumentación referida por Cicerón (*De nat. deor.*, III, IX, 23 y sig.) no está expresamente atribuido a Carnéades. Pero sabemos por Cicerón que Carnéades había discutido extensamente esa cuestión; además, algunas de las razones invocadas por Cicerón nos están suministradas en otra parte (Porfirio, *De abstin.*, III, 20; Sext., *M.*, IX, 140 y sig.) como pertenecientes a Carnéades. Por lo tanto, se está autorizado para creer que Cicerón tenía a la vista o a lo menos había leído el libro de Clitómaco y que se servía de él.

Cf. Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicerón,* París, Hachette, 1885, p. 239.

[51] Cic., *Ac.,* II, XXXVIII, 120.

[52] Porfirio, *De abstin.,* III, 20.

[53] Cic., *De nat. deor.,* III, IX, 23.

[54] *Ibid.,* X, 26.

[55] Cic., *De nat. deor,* III, X, 25.

[56] *Ibid.,* XXV, 65 y sig. Thiaucourt *(loc. cit.,* p. 243) cree que Cicerón "no ha tenido aquí modelo griego o que por lo menos se ha inspirado en él muy libremente". Que se haya inspirado en él muy libremente es lo que prueban, en efecto, los numerosos pasajes latinos que cita. Pero en cuanto al fondo de la argumentación nos parece indudable que ha tomado del modelo griego. Cicerón no ha hecho más que traer ejemplos y citas. Se ve casi cómo se ha producido la comparación en su espíritu, cuando dice (XXIX, 72): "Ille in synephebis academicorum more contra communen opinionen non dubitat pugnare ratione."

[57] Esta argumentación es formalmente atribuida a Carnéades por Cicerón (*De nat. deor.*, III, XII, 29 y sig.) y por Sexto (*M.*, IX, 140 y sig.).

[58] Esta parte no es formalmente atribuida a Cicerón; pero, en Cicerón como en Sexto, parece formar cuerpo con la precedente y no ser sino su continuación.

[59] Cic., *De nat. deor.,* III, XX, 52. Cf. Sext. *M.*, IX, 182.

[60] Cic., *De divin.,* I, IV, 7; II, III, 9. No parece dudoso que, en todo el segundo libro del *De divinatione,* Cicerón haya seguido paso a paso a un filósofo de la nueva Academia, muy probablemente a Clitómaco; por eso atribuimos a Carnéades, bien que no sea nombrado por todas partes, el conjunto de esta argumentación. Véase: Schicher, De *fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione,* Jena, 1875; Hartfelder, *Die Quellen von Cicero's zwei Büchern De divinatione, Friburgo* de Brisgovia, 1878; Thiaucourt, *op. cit., p. 267.*

[61] *De div.,* II, V, 14.

[62] *De div.,* II, VIII, 20.

[63] *Ibid.,* XII, 28.

[64] XVII, 38.

[65] XI, 27. Cf. XX, 46.

[66] XXIX, 81.

[67] XIV, 33.

[68] XXV, 54.

[69] *De div.*, I, XIII, 23; II, XXI, 48.

[70] XXVIII, 61.

[71] XII, 86.

[72] XLIX, 101.

[73] LVI, 115.

[74] XLI, 87.

[75] XLII, 127.

[76] *De div.*, II, LXV, 134.

[77] LXXII, 148.

[78] *De Fato*, XVII, 39.

[79] La hemos expuesto en nuestro opúsculo: *De assensione stoici quid senserint*. París, G. Baillière, 1879.

[80] *De Fato*, ap. Gell., *N. A.* VI, 2: "Chrysippus aestuans laboransque".

[81] *De Fato*, XIV, 31; "Nullam adhibebat calumniam".

[82] Quizá Cicerón se inspira en Carnéades en su crítica de los argumentos de Crisipo sobre los caldeos y contra la teoría de los posibles de Diodoro, IX, 7; X, 20. Sin embargo, a Carnéades no se lo nombra en esa discusión y parece más probable que Cicerón haya tomado sus elementos a otros filósofos.

[83] *De Fato*, X, 22.

[84] X, 21; XVI, 37.

[85] X, 2 l.

[86] XVI, 3 8.

[87] XIV, 3 l.

[88] XI, 23. Seguimos aquí el tratado mutilado, oscuro y a menudo incoherente de Cicerón, pero tratando de poner en él un poco de orden. No es dudoso que Cicerón se haya inspirado en Clitómaco, el cual reproduce las ideas de Carnéades. Cf. Thiaucourt, *loc. cit.*, p. 280.

[89] *De Fato*, XII, 28: "Fortuita sunt causae quae efficiunt ut vere dicantur quae ita dicentur: veniet in Senatum Cato, non inclusae in rerum natura atque mundo".

[90] XVI, 37. "Patio eventus aperit causam".

[91] XIV, 32, 33.

[92] XII, 28.

[93] XV, 34.

[94] Lact., *Divin. Instit.*, V., 15.

[95] *Fin.*, II, XVIII, 59.

[96] Cic., *Fin.*, III, XII, 41; *Tusc.*, V., 41.

[97] Tomamos esta argumentación de Plutarco (*De coman. notit.*, XXVII, 8). Ésta no está expresamente atribuida a Carnéades, pero la palabra en que termina el pasaje de Plutarco: 'Εκεῖνον γὰρ ('Αντίπατρον) ὑπὸ Καρνεάδου πιεζόμενον εἰς καταδύεσθαι τὰς εὑρησιλογίας parece indicar que el fondo, al menos, de los argumentos está tomado de Carnéades. Puede hasta conjeturarse que Plutarco se inspiró en este filósofo en más de un pasaje de la argumentación que precede (XXVII, 1 y sig.). Con esta polémica contra Antípatro se relaciona probablemente la opinión que Cicerón atribuye a menudo a Carnéades (*Tusc.*, V, XXX, 84): "Nihil bonum, nisi naturae primis... frui".

[98] Stob., *Ect.*, II, 136.

[99] Cic., *Fin.*, III, XVII, 57.

[100] Cic., *Tusc.*, III, XXII, 54.
[101] Cic., *ibid.*, III, XXV, 59.
[102] Cic., *Fin.*, V, VI, 16.
[103] *Ac.*, II, XLV, 139: "Ut Calliphontem sequar, cujus quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat, ut cam probare etiam videretur."
[104] Cic., *Fin.*, V, VIII, 21; V, XXV, 73; *Tusc.*, V, XXX, 85.
[105] *Fin.*, II, XXXI, 87.
[106] *Ac.*, II, XLV, 131; *Fin.*, II, XI, 35 y 38; *Tusc.*, V, XXX, 85.
[107] *Reliq.*, Sesqueulixes, fr. XXIV, VIII, 18, edit. Riese, p. 214, Leipzig, 1865: "Unam viam Zenona incessisse, duce virtute, hanc esse nobilem, alteram Carneadem desubulasse, bona corporis secutum." XXV, VII, 19: "Alteram viam deformasse Carneadem". Se trata aquí sólo, como se ve, de la polémica de Carnéades contra el estoicismo.
[118] *Ac.*, II, XLII, 131; *Fin.*, V, VII, 20.
[109] *Ac.*, II, XLV, 139: "Clitomachus. affirmabat nunquam se intelligere potuisse quid Carneadi probaretur".
[110] *Fin.*, V, VII, 18: "In quibus numerant incolumitatem..., quorum similia sunt prima in animis, quasi virtutum igniculi et semina". Hirzel (*op. cit.*, p. 195, 2) se esfuerza por probar que estas íntimas palabras no deben ponerse a cuenta de Carnéades, sino que son una edición de Cicerón. No vemos, para justificar esta conjetura, ninguna razón plausible. Carnéades podía, sin ser infiel a su punto de vista, hablar de semillas de virtud y aun de virtudes. Pirrón y Timón emplearon este lenguaje.
[111] Admitía también el empleo de esa palabra en la doctrina de Epicuro. Cic., *Fin.*, V, VII, 19: "Ut honestum sit facere omnia voluptatis causa".

Capítulo IV

Carnéades. Examen crítico

Carnéades no tiene buena reputación. La historia lo ha maltratado mucho. La mayor parte de los historiadores modernos lo consideran como un sofista sin convicción y sin vergüenza, semejante a aquellos cuyo retrato poco halagador nos ha dejado Platón. Se le quiere reconocer algún ingenio; no se lo toma en serio y apenas se le hace el honor de discutirlo: unas pocas líneas desdeñosas bastan para darle su merecido y ponerlo en su lugar. Esta ejecución sumaria no sorprende, si se piensa que la historia de la filosofía la han escrito casi siempre dogmáticos naturalmente prevenidos contra los que no entienden la certeza como ellos y, particularmente en Francia, más inclinados a refutar que a explicar, a criticar que a comprender. Por eso, no es una tarea fácil ensayar un juicio imparcial sobre Carnéades y su obra; sin embargo, es necesario intentarlo.

I. El origen de todas las acusaciones contra Carnéades es su famosa embajada a Roma, donde, en dos días, habló ora en favor, ora en contra de la justicia. ¿No era esto dar una pública lección de inmoralidad? ¿Podrá juzgarse bas-

tante severamente al audaz que ha jugado de esta manera con los sentimientos y las ideas más respetables? Por esto, increpar a Carnéades ha llegado a ser un lugar común; y poco ha faltado para que se declarara que la aparición de la filosofía en Roma señaló el comienzo de la corrupción romana.

Que la condenación pronunciada contra Carnéades sea, al menos, demasiado severa; que su proceso haya sido temerariamente instruido y merezca ser revisado, es lo que Martha[1] ha establecido recientemente con una abundancia de pruebas, una sutileza de análisis, una moderación y una firmeza de juicio muy adecuadas para desanimar a todos los que quisieran intentar después de él una rehabilitación de Carnéades. Sin embargo, aun después del libro de Martha, hemos visto reaparecer[2] las mismas acusaciones y la misma severidad. Esto será nuestra excusa por osar volver sobre un debate que podía parecer definitivamente cerrado.

Hemos dado hace poco el resumen de los discursos de Carnéades. El primer día expuso en hermoso lenguaje todo lo que se puede decir en favor de la justicia: recordaba los argumentos de Platón, de Aristóteles, de Zenón, de Crisipo. El segundo día indicó las razones de los que no creen en la existencia de la justicia; insistió sobre todo en la oposición que resalta entre la justicia y lo que se llama comúnmente la prudencia: el hombre que, antes de vender su esclavo, confiesa sus defectos; el que en un naufragio se resigna a la muerte más bien que arrebatar a uno más débil que él la tabla que lo salvará, son justos; ¿no declara la prudencia popular que son locos? Los hombres hacen de buen grado el elogio de la justicia; pero cuando se trata de observarla, sus acciones desmienten sus palabras; la realidad contradice el ideal, y puede decirse que la justicia no existe.

Parece, en verdad, si se escucha a los acusadores de Carnéades, que ese discurso haya iniciado a los romanos en una perversidad de que no habían tenido idea hasta entonces; que, antes de él, ningún romano habría pensado realizar ganancias ilegítimas, abusar de su fuerza y despojar a los débiles. Citón, que trataba tan suavemente a sus esclavos, debió de estremecerse de horror a la idea de una tal atrocidad.

Carnéades no les enseñó nada a los romanos, o sólo les enseñó una cosa: que algunas maneras de obrar que les eran familiares y les parecían naturales eran muy reprensibles. Por eso vemos que escogió los ejemplos más adecuados para impresionar a sus oyentes, los que éstos podían comprender mejor. Se ha reprochado a sus casos de conciencia el ser un poco groseros; pero había que ponerse al alcance de su público. Guardaba otros casos para ocasiones diferentes, y Martha cita uno de ellos enteramente exquisito.[3]

Si el filósofo no hubiese pronunciado sus discursos, como tan ingeniosa y agudamente supone Martha, sino para traer un argumento *ad hominem*, y encontrar el medio, so capa de una tesis general, de dar su merecido a los romanos y de dejarles entender en forma agradable que eran los más grandes ladrones del universo, no se podría sino sonreír de la malicia del filósofo, y no habría ya debate.

Si, como es probable, Carnéades quiso servir a la causa de los atenienses y hacer comprender a los romanos que no hay que abusar de las grandes palabras de justicia y de honestidad, y que ellos mismos, habiéndolas olvidado muy a menudo, debían mostrarse indulgentes con los demás, podría pensarse que fue demasiado diplomático para un filósofo. Pero la misión que le estaba encomendada, el interés de su patria de adopción, serían quizá para

él circunstancias atenuantes, y sería muy difícil, por este motivo, condenarle sin reservas.

Pero dejemos esas explicaciones. El método empleado por Carnéades en esos famosos discursos era el que seguía constantemente: era el de la Academia, de la antigua tanto como de la nueva. Tomemos ese discurso como una muestra de los que pronunciaba en su escuela y, descuidando las circunstancias accesorias, juzguémoslo desde un punto de vista puramente filosófico.

¿Qué se reprocha a Carnéades? ¿Es haber secretamente favorecido la tesis negativa, so color de exponer imparcialmente el pro y el contra, y traicionado disimuladamente la causa de la justicia? Es lo que se ha dicho;[4] pero es inexacto. Nada en los textos justifica esta acusación, y ella es contraria a todo lo que sabemos de su método, de sus hábitos, de la actitud misma que había tomado. Todo su arte, por el contrario, consistía en mantener la balanza en equilibrio entre las tesis opuestas, en decir las cosas de manera tal, que el oyente, solicitado en sentido contrario por razones completamente iguales, estuviese en la imposibilidad de pronunciarse. No puede suponerse que en ese discurso, ciertamente muy preparado, el orador, tan dueño siempre de su palabra, haya cometido la falta de traicionar su secreta preferencia, si la tenía, o que haya tenido la ingenuidad de dejarla ver. ¡No era ingenuo!

A decir verdad, el único reproche que puede hacérsele es el de no llegar a conclusiones. Pero aquí la persona misma de Carnéades está fuera de discusión: es su doctrina, doctrina que le es común con muchos otros, la que está en juego. Antes de prorrumpir en invectivas contra él, habría que entenderse sobre este punto: ¿la duda, aun en moral, es un crimen? ¿Es una deshonra ser escéptico? Es un punto en el que no todo el mundo estaría de acuerdo. ¿No se ve a personas muy honestas debilitadas en sus con-

vicciones por las dificultades de toda clase que suscita la crítica, más aun, por los desmentidos que la experiencia da todos los días a sus ideas más caras? ¡Y Dios sabe si tales desmentidos eran frecuentes en la época de Carnéades! Cuando Bruto desespera de la virtud, es escéptico a su manera: se piensa en él al hacer de esto un crimen. Pascal ha dicho cosas peores que Carnéades: no se ha limitado a dudar de la justicia, sino que ha declarado categóricamente que es un señuelo. No abrigamos la exagerada idea de establecer un paralelo entre Carnéades y Pascal; se nos concederá, sin embargo, que tienen aquí un punto común. Cuando Locke expone en forma tan extensa el argumento sacado de la contradicción de las creencias en moral, y cuando tantos otros después de él vuelven sobre este lugar común, sin que hayan incurrido en ningún reproche de inmoralidad, ¿por qué se reserva toda la severidad para Carnéades?

Se dirá quizá que en semejante materia, cuando no se puede decidir, hay que callarse; que en lugar de exhibir los vicios de los hombres, valdría más no ver o, si se han visto, guardar para sí su pesimismo. Pero ¿quién no ve que hay aquí un círculo vicioso? No puede exigirse a un hombre regir su conducta según una creencia que, por hipótesis, no comparte, y que es precisamente el objeto del debate. Y si, teniendo dudas, Carnéades las expuso claramente, posee a lo menos el mérito de la franqueza.[5]

Sin duda, es una disposición muy frecuente, y muy honorable, la de no querer entregar a la discusión el principio mismo de la moral. Nos sentimos heridos cuando escuchamos que se ha puesto en tela de juicio la idea del deber; quisiéramos que ella estuviese fuera y por encima de todo debate. Pero ¿tenemos el derecho de exigirlo? Y si lo exigimos, ¿dónde estará el límite? Hay gentes a quienes ofende la menor duda suscitada con respecto a la exis-

tencia de Dios: ¿se prohibirá uno a sí mismo examinar esta cuestión? Hay personas que se indignan de que se pueda discutir la existencia del mundo exterior: ¿se la admitirá sin examen? Es necesaria en los filósofos más filosofía. Hay que resignarse a ver que todo se pone en tela de juicio, sin excepción; es necesario, sobre todo, abstenerse de sospechar de la buena fe de los adversarios, cualquiera que sea la tesis que sostienen, y aun si no sostienen ninguna.

Toda la cuestión es saber en qué espíritu, con cuáles intenciones expuso Carnéades ora el pro, ora el contra. ¿Es un sofista que se place en llevar la inquietud a las conciencias? ¿Es un filósofo que expone sinceramente sus perplejidades?

Es fácil decir sofista; pero ¡qué extraño sofista, tan constantemente ocupado en reflexionar, que casi deja de beber y de comer! ¡Cuán lejos nos encontramos de esos charlatanes cuyo retrato nos ha dejado Platón!

Uno de los rasgos característicos del sofista es aparentemente hacer sofismas. Se habla a menudo de la dialéctica capciosa de Carnéades; Martha mismo ha repetido este reproche. Me atrevo a decir que nada es menos fundado. En los razonamientos de Carnéades que han llegado hasta nosotros, no hay argucias. Hay quizás errores: es éste un punto sobre el cual volveremos dentro de poco; no hay esas sutilezas que impacientan al lector; no hay nada que un hombre honesto no pueda decir. Si el filósofo se ha equivocado a veces, no es siempre fácil probárselo. No se encontrará nada en toda su obra que se parezca a los sofismas del montón, del velado y del cornuto; por el contrario, es él quien reprocha a los estoicos las sutilezas de su dialéctica, realmente capciosa en muchos casos. Hay a este respecto una gran diferencia entre Carnéades y los pirrónicos. Éstos, se verá por el resultado de este tra-

bajo, no son siempre muy escrupulosos en la elección de sus argumentos: dicen con una especie de risa burlona que sus razones son siempre bastante buenas para los dogmáticos. La impresión que recibimos de la lectura de las discusiones de Carnéades es que habla siempre seriamente. Se siente en él, con un arte admirable, la preocupación de ilustrar y de convencer; tiene el respeto de sí mismo, de su arte y de sus oyentes. Lo que más impresiona en lo poco que poseemos de él, es una multitud de comparaciones ingeniosas y espirituales, tomadas de la historia o de la mitología, que dan a su pensamiento un relieve y una nitidez sorprendentes. Nada de fórmulas abstractas; ejemplos y hechos precisos. No se es un sofista cuando se tiene una preocupación tal por la claridad. ¿Se dirá por casualidad que en el discurso de Roma el argumento sacado del conflicto entre lo justo y lo útil, lo ideal y lo real no es un argumento serio, muy digno de atraer y fijar la atención de un filósofo?

Otro carácter distintivo del sofista es el de cambiar de opinión, o no tener ninguna, según su interés; hacer un oficio de su arte, procurarse dinero con sus doctrinas: eso es justamente lo que dicen Platón y Aristóteles. Ahora bien, no encontramos nada semejante en Carnéades. No se nos dice de él, como de Arcesilao, que haya sido opulento; parece haber vivido con mucha sencillez, como filósofo. No era ambicioso: la embajada en Roma constituía una pesada carga tanto como un honor; no parece haberla solicitado; de hecho, es él quien prestó un gran servicio a los atenienses. Cicerón dice en términos claros que no se mezcló jamás en política. No se cita un rasgo de su vida que no sea para honra suya. No circulan a cuenta suya, como a cuenta de Arcesilao, rumores enfadosos o escandalosos. Un hombre tal como él debía tener enemigos, y los tuvo; éstos sólo le reprochan discursos,

no actos. Cuando Numenio[6] le llama "tramposo, jugador de suertes", habla en sentido figurado, y si le compara con esas legumbres vacías que flotan en la superficie del agua en que se las hace hervir, mientras que las buenas van al fondo, eso quiere decir solamente que no comparte su opinión. No fue de esos espíritus ligeros y camorristas que se complacen en suscitar inquietud en los demás: es a Arcesilao, y no a Carnéades, a quien el estoico de los *Académicos* compara con esos tribunos del pueblo que sólo piensan en la agitación y el desorden. Si amó la gloria y el éxito en las luchas oratorias, eso era aparentemente su derecho. No hay tampoco motivo para decir que, como Cicerón, haya elegido el probabilismo porque, no teniendo nada que defender y estando siempre listo para el ataque, daba mayor facilidad a su elocuencia: Estoico, epicúreo o platónico puro, Carnéades, considerando las dotes que poseía, habría sido siempre el primer orador y el primer filósofo de su tiempo. Hay más todavía: Quintiliano[7] nos dice que Carnéades no fue un hombre injusto. Lactancio[8] nos asegura que no estaba resentido con la justicia. San Agustín[9] habla también de él en términos favorables. Cicerón[10] declara que no quería destruir los dioses: únicamente con el dogmatismo estoico tenía que habérselas, no con la moral o con la religión. Los estoicos, que se muestran orgullosos y quieren probarlo todo, no prueban nada: he aquí toda su tesis. Cuando salía de las discusiones públicas, dice Numenio, rendía homenaje a la verdad, en las conversaciones con sus amigos, y hablaba como todo el mundo. Si dudaba de la justicia en sus discursos, la observaba en su conducta. ¿Se nos hará creer fácilmente que haya sido un hombre deshonesto y un sofista, el filósofo que ha expresado este hermoso pensamiento referido por Plutarco:[11] "No hay que creer que, si los incensarios, aun cuando están vacíos, esparcen todavía

durante mucho tiempo un buen olor, las hermosas acciones desaparecen sin dejar en el alma del sabio pensamientos cuya dulzura siempre nueva la refrescan y la reaniman y le permiten despreciar a los que prorrumpen en quejas y en injurias contra la vida, como si el mundo fuera una morada de desgracias, un lugar de destierro en que las almas están relegadas"?

¿Por qué, se nos dirá, ese espíritu serio y amable se ha adherido a esa extraña y paradójica doctrina que es el probabilismo? Hay que volver siempre a sus ideas, porque son la única queja que tengamos contra él. La respuesta es muy sencilla: es que se tiene del probabilismo una idea muy falsa. Si, en lugar de condenarlo sin escucharlo y sin comprenderlo, se quisiera mirar en él un poco más de cerca, se vería muy pronto que esta doctrina no es tan perversa como se dice y aun se advertiría que hay entre las gentes honestas muchos probabilistas sin saberlo. La objeción que se le ha opuesto siempre, por la cual se la estrangula, es simplemente lastimosa. ¿No se ha repetido muchas veces que la probabilidad no se comprende sin la certeza; que no puede notarse que una cosa es probable o verosímil si no se posee un modelo, un tipo de verdad según el cual se juzga y mide la verosimilitud; que, por consiguiente, no tiene sentido decir que algo es verosímil si nada es cierto? Pero hay una certeza que los probabilistas, no más, por otra parte, que los pirrónicos, jamás pusieron en duda: la del *fenómeno*. El probabilista no dice, como se le hace decir: nada es cierto. Dice: nada es cierto, excepto el fenómeno. La manera en que algo nos afecta, el dato, el πάθος: he ahí lo que, según la opinión de todo el mundo, es evidente, cierto de una certeza indiscutida e indiscutible. Ése es el tipo, el patrón que puede servir para juzgar la verosimilitud. Comparada con este modelo, ¿puede decirse que la certeza de las proposicio-

nes generales, de aquellas que descansan en una existencia real fuera de nosotros (dejando a un lado, por consiguiente, las verdades matemáticas, que suponen siempre ciertas condiciones admitidas previamente y son, a este título, siempre hipotéticas, como decía Platón), sea de igual naturaleza? No lo es, con seguridad, puesto que se la discute.

En el fondo de todo este debate hay un error y un equívoco: se concibe la certeza, sin darse cuenta de ello, de dos maneras diferentes. ¿Se trata de definirla teóricamente? La definición es muy hermosa: es la adhesión firme, inquebrantable, irresistible del alma a la verdad, y sólo a la verdad; es la toma de posesión directa de la realidad por el espíritu; es la unión íntima, la fusión en un punto, del sujeto y del objeto. Ninguna duda, ninguna disputa es posible; en una palabra, la certeza se define de la misma manera que el fenómeno realmente dado. ¿Se trata, por el contrario, no ya de la teoría, sino de la aplicación y de la práctica, y se considera la certeza, no ya tal como debería ser, sino tal como es? Entonces es cosa muy diferente: no es más que la adhesión sin reservas, muy fuerte y muy apasionada quizá, absolutamente sincera, nadie lo duda, pero que sin embargo puede darse, que a menudo se da a cosas inciertas, y aun a cosas falsas. Se confunden estos dos conceptos muy diferentes; se habla de la certeza práctica, aquella de la cual vivimos, como si fuera siempre la certeza teórica, y no lo es. Qué responder a Carnéades cuando viene a decirnos: Esa certeza que declaráis inquebrantable llega a vacilar; a esa certeza que decís irresistible resistiréis dentro de poco, cuando hayáis reconocido vuestro error. Pero, entonces, ésa no es la verdadera certeza. Sin duda; pero, puesto que la tomáis por la verdadera certeza en el momento en que os equivocáis, no poseéis un medio seguro para distinguir la verdadera y la falsa: no

hay una representación verdadera a la cual no se oponga una representación falsa que es imposible distinguir de aquélla. Por lo tanto, aun si habéis alcanzado la verdad, lo que, después de todo es posible, no podéis estar absolutamente seguros de ello. Admitidlo de buena voluntad, no pretendáis elevaros a una perfección inaccesible a la debilidad humana.

Nada, en el fondo, más simple que esta distinción. Pero si un filósofo se atreve a hacerla; si dice que la certeza con que uno se contenta en la vida es muy distinta de la que se define orgullosamente en los libros; si confiesa que la realidad está muy por debajo de lo ideal, todo el mundo se vuelve contra él. Por haber dicho que la certeza práctica, muy legítima, por otra parte, es distinta de la certeza teórica, se le acusa de haber dicho que no hay certeza, se le abruma con el ridículo de las consecuencias, se le rechaza con desdén, se le mancha con el nombre de sofista. No es eso, sin embargo, lo que ha dicho. Pero, habiendo distinguido dos cosas que son, en realidad, diferentes, ha propuesto, para mayor claridad, llamarlas con dos nombres diferentes: a una le ha reservado, según el uso constante de los filósofos, el nombre de certeza; a la otra ha dado el nombre de probabilidad. ¿Ha puesto en duda que esta probabilidad pueda aproximarse indefinidamente a la certeza; que sea su equivalente práctico; que es suficiente para la vida, para la moral, para la ciencia misma?[12] Si lo hubiera hecho, sería quizá un sofista; ahí está precisamente la injusticia y el error de los pirrónicos. Habiendo reconocido que no alcanzamos esa certeza absoluta que los filósofos definen en sus escuelas, declaran que no hay nada que poner en su lugar, que hay que renunciar a toda afirmación: he aquí el exceso, he aquí la apuesta insostenible. Todavía habría mucho que decir sobre este punto, pues los pirrónicos no dejaron de prever

la objeción. Pero Carnéades evitó precisamente ese exceso. A falta de esa certeza perfecta, que es sólo un ideal, tenemos la probabilidad que hace las veces de aquélla y que nos es suficiente. Si a esa creencia práctica, que puede ser tan inquebrantable como se quiera, la hubiese llamado, como quizá podría hacerse, certeza moral o práctica, el objeto mismo del debate desaparecería. Pero quiso evitar todo equívoco; y, a riesgo de emplear una palabra disonante a los oídos de los dogmáticos, se contentó con la palabra *probabilidad.* Su memoria ha llevado el castigo de esto. Pero, ¿por qué se ha ensayado con la vanidad humana? ¿Por qué nos ha rehusado el poder de abrazar lo absoluto, como los dioses? ¿Por qué ha herido nuestro orgullo? Sin embargo, queda como cierto que, si se va al fondo de las cosas, él se ha dado cuenta, con mucha penetración, medida y modestia, de los límites del conocimiento humano; su única culpa es haber visto más claro que los demás; su mayor crimen es haber tenido el espíritu muy preciso...

¡Con cuánta sutileza y con cuán buen sentido Martha ha hecho justicia a Carnéades sobre este punto! Hay que citar la hermosa página, de mayor alcance de lo que aparenta en su forma discreta: "Todos nosotros somos probabilistas, vos y yo, sabios e ignorantes; lo somos en todo, excepto en matemática y en materia de fe. En las demás ciencias y en la vida nos conducimos como discípulos inconscientes de Carnéades. En física acumulamos observaciones, y cuando nos parecen concordantes, las erigimos en la ley verosímil, ley que dura, que permanece admitida hasta que otras observaciones o hechos explicados de manera distinta nos obligan a proclamar otra ley más verosímil aún. Todas las verdades suministradas por la inducción no son sino probabilidades, puesto que el progreso de la ciencia las amenaza sin cesar o las derriba. En

las asambleas políticas donde se aboga el pro y el contra de una cuestión, se pesan las ventajas y los inconvenientes de una proposición legislativa, y si la pasión no viene a perturbar la deliberación, el voto es el resultado definitivo de las verosimilitudes que los oradores han hecho valer. El voto es sólo una manera convenida de numerar lo probable. De igual modo, cada uno de nosotros, cuando es preciso tomar un partido, examina las razones que tiene para obrar o para abstenerse, las coloca como sobre una balanza e inclina su decisión del lado en el cual el platillo está más cargado de verosimilitudes. El método de Carnéades, como, por lo demás, todos los métodos, no hace, pues, sino erigir en reglas más o menos juiciosas lo que se hace todos los días en la práctica de la vida.

"Así interpretada, y así es como debe serlo, la doctrina probabilista no es ya esa violenta paradoja que tantas veces se ha condenado, sino una doctrina muy sabia y muy razonable, a igual distancia del pedantismo dogmático y de la ironía escéptica. Por esto pudo encontrar en la misma Roma adeptos entre los hombres más graves y más respetables. Se representa mal a un personaje consular tal como Cicerón cuando se le hace declararse públicamente discípulo de un sofista."

Atrevámonos a decir todo nuestro pensamiento: la doctrina académica, entendida en su verdadero sentido, es la más liberal y la más favorable al progreso de las ciencias. El dogmatismo parece ser la condición misma del espíritu científico; pero, en realidad, lo mata. En efecto, si poseemos desde ahora la verdad, ¿para qué buscarla? El puro dogmatismo es una doctrina de inmovilidad: de ello hay pruebas en la historia. Reconozcamos, por el contrario, que sólo podemos acercarnos a la verdad sin estar seguros de alcanzarla plenamente, y la investigación tendrá su razón de ser; el progreso será posible. La ciencia está

siempre inconclusa. De hecho, casi no ha habido espíritus más abiertos, más curiosos de los progresos de la ciencia humana que los filósofos de la nueva Academia.

Para acabar de comprender el papel de Carnéades, y para juzgarle con equidad, hay que acordarse de que tenía que habérselas con los dogmáticos más insoportables. Los estoicos son gentes muy honestas, y no nos atreveríamos a disminuir en nada sus méritos. Hay que convenir, sin embargo, en que si, a la distancia en que nos encontramos, sus defectos se borran para no dejar aparecer sino sus grandes cualidades, vistos de cerca, en el comercio cotidiano de la vida, debían ser desagradables compañeros. Escuchadlos, escuchad, sobre todo, a los mediocres continuadores de Crisipo demostrar con un tono arrogante y triste, con una larga serie de sorites en su apoyo, que sólo el sabio puede ser rey, sacerdote, adivino, jurisconsulto, banquero, zapatero; que puede llenarse de vino, pero que nunca se embriagará. ¿Es difícil comprender que un espíritu libre y vigilante, como era Carnéades, haya perdido la paciencia, y que se haya dado por tarea castigar esas tonterías, derribar todos esos sorites? ¿A quién, al escuchar a ciertos dogmáticos, no le ha ocurrido sentirse furiosamente inclinado hacia el escepticismo? Carnéades escuchaba todos los días a los estoicos; no se necesita más para explicar que haya llegado a ser probabilista. La tarea que se propuso era meritoria, y se comprende a Cicerón cuando dice: "Carnéades ha hecho un trabajo de Hércules al arrancar de nuestras almas una especie de monstruo: el asentimiento demasiado pronto, es decir, la temeridad y la credulidad". Que en esa lucha de todos los instantes no haya sobrepasado jamás el fin; que el hábito de la discusión no le haya llevado a excederse en algunas de sus tesis; que no haya desconocido algunas veces los méritos de sus adversarios, es lo que no quisiéramos negar, aunque,

lo hemos dicho, haya mostrado siempre una gran mesura y una rara posesión de sí mismo. Pero, en buena justicia, si es eso, no puede acusársele de un gran crimen por ello, como no se puede acusar a un político si, estando en la oposición, no ha proclamado siempre exactamente las virtudes del gobierno que combate.

En resumen, Carnéades es un calumniado de la historia. Ha pagado caro el error de no haber escrito nada. Abandonar todos sus pensamientos a palabras que el viento se lleva, que los oyentes no comprenden siempre, que la posteridad no puede controlar, es dar la mejor parte a los enemigos y ponerse a merced de los espíritus superficiales. Feliz en su desgracia, Carnéades, sin embargo, produjo sobre sus contemporáneos una impresión tan viva, ha dejado tras sí discípulos tan fieles, que un eco lejano de sus palabras ha llegado hasta nosotros, y que, a condición de poner en ellos atención y buena voluntad, podemos formarnos una idea poco más o menos exacta de lo que él fue: un espíritu maravillosamente sutil y alerta, aguzado por el estudio, por una reflexión constante y por el hábito de la discusión; animado, por extraña que pueda parecer esta afirmación aplicada a un probabilista, del puro amor a la verdad; enemigo de todo pedantismo y de todo fanatismo; dirigido, cosa nueva en su época, hacia la observación interior y el análisis subjetivo del pensamiento; dialéctico consumado, pero escrupuloso en la elección de las pruebas, atento a no emplear sino argumentos irreprochables y en guardia contra las sutilezas capciosas de la dialéctica, justamente porque mejor que nadie conocía ya sus recursos, ya su debilidad; preocupado de convencer más que de asombrar; capaz de poner la pasión al servicio de la razón y de contar menos con ella para llegar a sus fines que con la buena ordenación de las pruebas, el encadenamiento claro y riguroso de los pensamientos y esa

fuerza del razonamiento que, aumentando de período en período, lleva al alma del oyente, con la alegría de comprender y de sentirse en la verdad, el calor y la luz que le encantan hasta el entusiasmo; orador, para decirlo todo, tanto como filósofo, pero uniendo estas dos cualidades sin sacrificar una a otra, en la más hermosa armonía que quizá se haya encontrado jamás: tal fue nuestro Carnéades. Este poder extraordinario, este genio que provocó la admiración de los contemporáneos, Carnéades, dígase lo que se hubiere dicho, no lo puso al servicio de ninguna mala causa. Probabilista convencido, como había trazado una línea de demarcación neta y profunda entre la especulación pura, en la que declaraba imposible la certeza, y la vida práctica, en la que declaraba a la vez legítima y necesaria la creencia, pudo, sin contradecirse, asumir en las discusiones públicas la actitud de un escéptico, que nadie ha hecho caer en falta, y mantener en la vida privada las ideas, las costumbres y el tono de un hombre honesto. Su vida está exenta de reproche. Su moral, cuya fórmula precisa nos ha dado Cicerón, *voluptas cum honestate,* era la de la antigua Academia, la de Platón, de Aristóteles, de los estoicos mismos, si se tiene en cuenta el sello personal que sabían poner en sus altivas fórmulas. Sólo que esta moral la separaba de los principios abstractos y se contentaba con practicarla sin elaborar su teoría. Puede pensarse que esta manera de comprender la vida no es ni bastante noble ni está bastante justificada: estamos lejos de defender este punto. Pero no es por su moral por lo que reivindicamos para él el título de gran filósofo. Este título lo mereció por la fuerza y la originalidad de sus ideas.

II. "Carnéades, explica Martha, no es, como se dice, un sofista, sino un verdadero filósofo, que en su constante disputa contra los estoicos casi siempre tuvo de su lado

la razón." Nos atreveremos a ir más lejos que el sabio crítico y decir que, según lo que conocemos de la obra de Carnéades, no casi siempre sino siempre tuvo la razón de su lado. Solamente, para que esta aserción sea exacta, es necesario que se consienta, como en buena justicia debe consentirse, tener en cuenta la época en que Carnéades vivió y la manera como se planteaban los problemas filosóficos en su tiempo.

Sería hacer a Carnéades la partida demasiado fácil insistir en su polémica contra las teorías religiosas de los estoicos, tan ingeniosamente acomodadas al paganismo. ¿Quién osaría hoy defender contra él la teología de Crisipo, y censurarle por haber refutado por el absurdo ese panteísmo naturalista que divinizaba sin excepción todas las fuerzas de la naturaleza?

Si se dejan a un lado los puntos particulares donde el estoicismo le une con la religión popular para no considerar sino las pruebas generales que da de la existencia de los dioses, quizás hay aún hoy filósofos que invocan el consentimiento universal y las causas finales. ¿Hay algunos de ellos que no admitan que estos dos argumentos presentan serias dificultades? ¿Puede pasar el consentimiento universal por un argumento sin réplica? ¿Y no tenía derecho Carnéades para recordar a los estoicos que, según su doctrina, todos los hombres son insensatos? Fenelón mismo, poco sospechoso en esta materia, admite que la prueba de las causas finales es "una vía menos perfecta" para llegar a la existencia de Dios. Negar la existencia del mal para no tener que explicarla es un procedimiento muy fácil. "Cuando los estoicos, dice Martha, en su optimismo sin medida y sin matiz, pretendían que todo está bien en el mundo, que la sabiduría divina lo ha creado todo para beneficio del género humano, ¿no tenía derecho Carnéades de preguntarles en qué sirven a la di-

cha de la humanidad los venenos, los animales feroces, las enfermedades, y por qué ha dado Dios al hombre una inteligencia de la que puede abusar y dirigir al crimen?" Carnéades estaba en lo cierto cuando decía, no que Dios no existe, sino que la existencia de Dios no se demuestra con todas esas pruebas.

Es una observación justa y profunda de Eduard Zeller[13] la de que los argumentos de Carnéades llevan más lejos que el fin a que tendían directamente. No sólo atacan el grosero antropomorfismo de los estoicos, sino que ponen en evidencia las graves dificultades que encuentra toda concepción de la personalidad divina. ¿Cómo lo perfecto, lo infinito, lo absoluto es al mismo tiempo una persona, es decir –y según parece– una existencia determinada y limitada, y como tal, sometida a las imperfecciones de la naturaleza humana, a imagen de la cual se la representa? Los adversarios del teísmo de todos los tiempos casi no han hecho más que repetir bajo otras formas los argumentos de Carnéades. Admitamos, si así se desea, que esas razones hayan sido incompletas e insuficientes; pero ¿son imaginarias las dificultades que señalan? ¿Se encuentran completamente resueltas en nuestros días? Por el contrario, hemos visto renacer precisamente el mismo debate, y no parece próximo a concluir. Se olvida en estas resonantes disputas al viejo filósofo que ha sido el primero en indicar la dificultad: no sin razón, con todo, se sentía confundido allí donde los más eminentes espíritus de nuestro tiempo confiesan sus vacilaciones, y muestran por las soluciones mismas que proponen la dificultad del problema. Muy recientemente todavía, Paul Janet[14] declaraba "que Dios no es una persona, sino la fuente y la esencia de toda personalidad".

No digamos nada de la polémica de Carnéades contra la adivinación; aquí está el triunfo evidente e innegable

del buen sentido sobre la rutina, de la razón sobre la superstición. Pero no podemos dejar en silencio la admirable discusión sobre el libre arbitrio. Si no tuviese más que este título, no vacilaríamos en decir que Carnéades ha merecido la admiración que los antiguos le manifestaban unánimemente. En ninguna época se ha defendido con más firmeza la libertad humana, a la vez que se reconoce la parte que hay que hacer al determinismo. A pesar de la autoridad de Leibniz, que los ha seguido en este punto, ¿se admitirá con los estoicos que sea una tesis seria aquella que distingue el *Destino* y la necesidad, y declara que somos libres a la vez que no podemos obrar en forma distinta de como lo hacemos? Nadie antes de Carnéades había analizado con tanta profundidad la idea de causa, ni distinguido tan netamente la causalidad y la sucesión, ni hecho tan resueltamente un lugar en el encadenamiento de los fenómenos a esas causas activas que se llaman seres libres, y que se introducen, sin destruirla, en la trama de los sucesos. ¿Tenemos hoy algo mejor que decir sobre este tema, importante entre todos? El filósofo contemporáneo que más profundamente lo ha estudiado, Renouvier, sostiene precisamente la misma tesis que Carnéades. Es justo agregar que claramente reconoce[15] el parentesco de su pensamiento y el del filósofo griego, y que ha sido el primero entre los modernos en hacerle completa justicia.

En moral también, Carnéades vio con mucha sutileza los puntos débiles del dogmatismo estoico. No se ve bien lo que Antípatro podía responder a un dilema como éste: o consideráis las ventajas naturales como bienes, y entonces no hacéis sino repetir a Platón y Aristóteles y la intención o la virtud no es ya el bien único; o bien os empeñáis en decir que la virtud o la intención es el bien único, y entonces os contradecís cuando dais un contenido a la

idea de virtud, cuando decís que la virtud consiste en hacer lo que es conforme a la naturaleza. Y la prueba de que tenía razón es que Antípatro se ha visto obligado a modificar la teoría estoica para responder a sus objeciones. Es sabido que la cuestión de saber si en moral la intención o la forma de la acción es la única condición del bien, independientemente de la acción misma, divide aún hoy a los filósofos.

¿No tenía aún razón cuando se burlaba de las extrañas paradojas de los estoicos? ¿Se encontraría hoy a alguien que sostuviera que el dolor no es un mal, que todos los vicios y todas las virtudes son iguales, que el sabio posee todas las cualidades y que es infalible? Aquí también, quiérase o no, hay que ser del partido de Carnéades.

Pero en toda la enseñanza de Carnéades la parte principal es la teoría del conocimiento. Casi todos los historiadores y los filósofos se pronuncian en favor de los estoicos: una especie de espíritu de grupo los lleva a cubrir el dogmatismo, cualquiera que sea, contra los ataques del escepticismo o de lo que se designa con este nombre. Sin embargo ¿cuántos hay de aquellos que, si miraran de cerca la tesis estoica, osarían tomarla a su cuenta? Se puede estar por ella frente a Carnéades; se la abandonaría, con seguridad, si Carnéades no estuviera ahí. Esta teoría, en efecto, es poco más o menos la misma que ha sostenido en nuestro siglo la escuela escocesa. Ésta pretende que nuestros sentidos perciben directamente, sin ningún intermediario, la realidad tal como ella es en sí misma; aprehenden los objetos, las cosas, y no únicamente las ideas de las cosas. El análisis psicológico ha descartado definitivamente en nuestros días, según parece, esta concepción. Después de los análisis de Berkeley, de Mill, de Taine, de Helmholtz, ha llegado a ser un lugar común decir que la sensación no es semejante a la causa que la provo-

ca; que es un estado del sujeto; que, si supone una causa, y puesto que esa causa no puede producirla sin la participación del sujeto, no puede jamás considerársela sino como una modificación de ese sujeto; en una palabra, que ella puede ser el *signo* de los objetos exteriores; pero no es su imagen, su copia fiel.

Carnéades no conoció estos finos análisis; todavía hay que recordar que no conocemos sino una parte de su obra. No es exagerado decir que los ha presentido: es evidente que, por un camino quizá diferente, llegó a la misma conclusión. Si las sensaciones son copias fieles de las cosas, debe haber, de toda necesidad, tantas sensaciones específicamente distintas como cosas reales; por consiguiente, cosas reales semejantes entre sí, además dos huevos, dos gemelos, dos cabellos, deben evocar en nosotros sensaciones distintas y discernibles. ¿Puede decirse que esto sea así? Y si no es así, si nos sucede que sentimos la misma sensación en presencia de objetos diferentes, es imposible sostener que percibimos el objeto mismo: la teoría estoica está herida en su raíz. En vano intentaron los estoicos resistir en este punto; no opusieron nada y no podían oponer nada serio a esa fórmula de Carnéades. La representación comprensiva no es un criterio suficiente, puesto que un objeto que no es puede suscitar en nosotros una representación tan fuerte como un objeto que realmente es. En nuestros días, ¿no es también por el estudio de los errores de los sentidos, de las anomalías, que Berkeley y los otros han sido puestos en la vía de la verdadera teoría del conocimiento?

Arruinado el estoicismo en este punto, Carnéades no cedió a la tentación, que habría sido irresistible para un escéptico, de encerrarse en el silencio y de no dar ningún asidero a sus adversarios; no temió expresar sus propias ideas y exponerse, a su vez, a la crítica.[16] Si no es en la re-

lación de las sensaciones con las cosas donde podemos encontrar el criterio de la verdad, puesto que es imposible colocarnos entre la sensación y el objeto para verificar la semejanza; si no es tampoco la fuerza de la impresión la que puede servirnos de regla, no queda ya por considerar sino la combinación, el orden de las representaciones. Es así como Carnéades fue uno de los primeros en insistir con mucha sutileza sobre el papel que desempeña la asociación de las ideas para determinar una sensación actual, para atribuirla a un objeto y situarla en un punto del espacio. Lo que constituye el conocimiento es menos la sensación actual que el cortejo de ideas que el espíritu le agrega en recuerdo de la experiencia pasada. Con esto, el grosero sensualismo de los estoicos se encontraba ya superado. Con esto también, el argumento sacado de los errores de los sentidos cesaba de valer contra el conocimiento sensible. Es absurdo que dos objetos diferentes produzcan una misma sensación, si debe haber tantas sensaciones específicamente distintas como hay objetos. Pero si el objeto, en lugar de ser directamente percibido por nosotros, es un grupo de representaciones, nada impide ya que la misma representación forme parte de varios grupos diferentes. Yo no puedo tomar a Cástor por Pólux, si la sensación producida en mí por Cástor es todo lo que me da la idea de Cástor; si es necesario que le agregue muchos otros elementos que le determinen, se comprende que agregando elementos con los cuales no concuerda, formo la idea de Pólux: el error no está en la sensación, sino que procede del uso que hago de ella.

Aristóteles, hay que reconocerlo, había ya proclamado el carácter relativo de la sensación y había sostenido que la sensación tomada en sí misma no engaña jamás, que el error está siempre en la síntesis. Carnéades se ha acordado

quizá de esto; nada impedía a un filósofo de la nueva Academia pedir prestado al discípulo de Platón.

Carnéades no se quedó en eso. La asociación de las ideas no basta para dar cuenta del conocimiento: se llega por ahí a un empirismo muy imperfecto. El animal también es capaz de esa operación. En el hombre hay algo más: la contradicción y la no contradicción de las ideas. Se ha visto con cuánto cuidado insistía Carnéades en este punto: es preciso, para que una representación merezca confianza, asegurarse que nada la contradice; hay que examinar en detalle todos los elementos y ver si armonizan entre sí. Expresarse de este modo ¿no era introducir un elemento racional y proclamar, contrariamente a la tesis estoica, la insuficiencia de la sensación? ¿Descartes y Leibniz dirán otra cosa cuando definan la percepción como un sueño bien encadenado?

Poseemos, pues, una regla para la verdad. Sin duda, no hay que olvidar, y *Carnéades insistía en ello*, que es sólo un criterio subjetivo, que no alcanzamos lo absoluto; no salimos de nosotros mismos y podemos todavía equivocarnos. El conocimiento sigue siendo relativo. Pero esta regla es insuficiente para la vida práctica, incluso para la investigación y el razonamiento. ¿No es eso lo que proclaman hoy, en términos quizá diferentes, pero en el mismo espíritu, gran número de filósofos y de hombres de ciencia? Sería temeridad sostener que poseemos hoy la verdad absoluta sobre esta cuestión. Pero es cierto que en la prosecución de sus investigaciones sobre este difícil problema del conocimiento, la filosofía moderna ha dado razón a Carnéades sobre sus rivales: en este sentido, se anticipó a su tiempo y se acercó mucho a lo que es aún para nosotros la mayor aproximación de la verdad.

Tal fue la obra de Carnéades. Por muchas reservas que puedan hacerse, se ve cuál era la solidez de sus tesis, la cla-

ridad y el vigor de sus razonamientos, la penetración de su espíritu, la seriedad y la originalidad de sus indagaciones. Nadie pondrá en duda que haya sido un verdadero filósofo; algunos pensarán quizá que los modernos harían una obra de justicia si le colocaran en el lugar que los antiguos le habían destinado entre los grandes filósofos.

Notas

[1] *Le philosophe Carnéade à Rome*, publicado en los *Études morales sur l'antiquité*. París, Hachette, 1883.

[2] En su interesantísimo y encantador estudio intitulado *Un problème moral dans l'antiquité* (París, Hachette, 1884), R. Thamin es muy severo con Carnéades; creemos que es injusto. Cuando dice, por ejemplo (p. 91), que "los contemporáneos de Carnéades no le dieron precisamente reputación de héroe", y eso simplemente porque no quiso envenenarse a ejemplo de Antípatro, Thamin confunde manifiestamente a los contemporáneos de Carnéades con sus enemigos, a menos que establezcamos como principio que los filósofos deben seguir a sus contradictores en la tumba, tan pronto como a éstos les plazca entrar en ella: su suerte sería aún menos envidiable que la de la viuda de Malabar. Por otra parte, quedaría por saber qué crédito merece la anécdota referida por Diógenes (IV, 64); el rasgo análogo citado por Estobeo (*Floril.*, CXIX, 19) parece más verosímil.

[3] He aquí el caso de conciencia en el cual Martha, con toda razón, según nosotros, ve una prueba de la delicadeza moral de Carnéades: "Si sabes que hay en algún sitio una serpiente oculta, y que un hombre que no sabe nada de ello, y con cuya muerte ganarías, está a punto de sentarse encima, harás mal en no impedírselo. Sin embargo, podrías impunemente no avisarle, pues ¿quién te acusaría?" (Cic., *De Fin.*, II, XVIII, 59). Respondiendo a Martha, que señala este pasaje en su relato, Thamin escribe: "En el pasaje citado por Martha, sólo el informe pertenece al filósofo en cuyo protector se ha constituido; la forma y la delicadeza moral que expresa son de Cicerón, el cual, al interpretar el argumento del escéptico, lo vuelve contra él". Pero, ante todo, no hay nada en el texto de Cicerón que permita suponer que Carnéades no interpretó el caso de conciencia como lo hace Cicerón; muy arbitrariamente, Thamin le quita ese mérito. Pero aunque no fuese cierto que Carnéades haya alcanzado esa delicadeza de interpretación, sería siempre el primero que haya tenido la idea de un caso de conciencia en el cual "se trata de un escrúpulo completamente interior, sustraído al conocimiento de los

hombres", y por eso tal caso de conciencia se mantendría muy superior a los demás; habría, en el solo dato, una sutileza psicológica y aun una delicadeza moral con las cuales no sería sino justo honrar a Carnéades.

4 "Fríamente, se dice, y por amor al arte, Carnéades demuestra a los que le escuchan, y *cuya paciencia va a cansar pronto,* su radical deshonestidad." Pero no es porque haya causado indignación en el público, sino, por el contrario, porque tuvo demasiado éxito, por lo que Carnéades tuvo que salir de Roma. No fue expulsado; y no por escrúpulo moral, sino porque la juventud era muy entusiasta, hizo Catón arreglar el asunto que retenía al embajador ateniense. Es éste un punto que Martha ha demostrado en forma concluyente: los textos son decisivos. Además, Carnéades no demuestra a los romanos "su radical deshonestidad"; se contenta con mostrarles que en *ciertos casos* hay una diferencia o una oposición entre la justicia y lo que se llama la prudencia.

5 Los que reprochan a Carnéades haber dicho lo que hay que callar le abruman con ayuda de textos de Cicerón, en los cuales sus ideas se consideran perturbadoras y corruptoras de la juventud. ¿Se desearía mejor que hubiese hecho como Cicerón, que decía en público lo contrario de lo que pensaba; que no creía en los dioses y se hacía el devoto por política; que se burlaba de la adivinación y era augur? Entre Cicerón y Carnéades ¿cuál es más estimable?

6 Ap. Euseb., *Praep. Ev.*, XIV, VIII, 14.

7 *Instit. orat.*, XII, I, *3 5.* "Nec Carneades ille ... injustus vir fuit."

8 *Div. Instit.*, V, 17; *Epitome,* LV, "non quia vicuperandam esse justitiam sentiebat."

9 *Contra academic.*, III, XVII, 39.

10 *De nat. Deor.*, III, XVII, 44: "Haec Carneades aiebat non ut deos tolleret (quid enim philosopho minus conveniens), sed ut stoicos nihil de diis explicare convinceret."

11 *De tranquil. animi*, 19.

12 Cic., *Ac.*, II, X, 32: "Probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita, et in quaerendo ac disserendo".

13 *Philos. der Griechen,* t. IV, p. 507.

14 *Revue des Deux Mondes*, 1° de junio de 1885.

15 Véase particularmente la *Critique philosophique,* 9e année, t. XVII, p. 6.

16 Es verosímil, como lo conjetura Philippson *(De Philodemi libro qui est* Περὶ σημείων, p. 57, Berlín, 1881), que Carnéades haya tomado algunas de sus ideas a los médicos empiristas, y que, a su vez, haya ejercido una cierta influencia sobre el epicúreo Zenón, autor de una importante y curiosa teoría de la inducción. Zenón había sido ciertamente uno de los admiradores entusiastas de Carnéades (Cic., *Ac.*, I, XII, 46).

CAPÍTULO V

Los sucesores de Carnéades. Filón de Larisa

I. La Academia nueva había alcanzado su apogeo con Carnéades; poca cosa tenemos que decir de sus sucesores inmediatos. Clitómaco, Esquines, Carnéades Metrodoro de Estratonica, que Cicerón[1] nombra al mismo tiempo, fueron aún, sin embargo, hombres ilustres.

Clitómaco es el más conocido de los sucesores de Carnéades: a él corresponde el honor de haber salvado del olvido las doctrinas de su maestro.[2] Era de Cartago[3] y había llevado el nombre de Asdrúbal.[4] Ya se había ocupado de filosofía en su país y quizás había publicado algunas obras en su lengua materna. Fue a Atenas hacia la edad de veinticuatro años;[5] estudió durante cuatro años; se inició en todas las filosofías entonces en boga, en el peripatetismo y en el estoicismo, y, por fin, se adhirió, para no abandonarla más, a la Academia nueva. Había nacido hacia 175 a. de J. C. y puso fin a sus días[6] después del año 110 a. de J. C.

Clitómaco tenía una gran reputación;[7] Cicerón elogia sobre todo la penetración de su espíritu y su entusiasmo

por el trabajo. Había escrito mucho más de cuatrocientas obras, según Diógenes. Además de las *Consolaciones*, de las que hemos hablado más arriba, se citan de él cuatro libros sobre la *Suspensión del juicio*,[8] que Cicerón siguió muy de cerca en su exposición de los *Académicos*. Había tratado el mismo tema en otras dos obras, dedicadas al poeta C. Lucilio[9] y a L. Censorino, que fue cónsul.

Su condiscípulo Carnéades o Carmidas era considerado algunas veces como el fundador, con Filón, de la cuarta Academia.[10] Fiel a la tradición académica, discutía, no para hacer prevalecer una opinión, sino para combatir todas las afirmaciones que se expresaran ante él.[11] Imitaba a Carnéades hasta en su manera de hablar.[12] Su elocuencia y su prodigiosa memoria[13] le habían hecho célebre. Sostuvo con Clitómaco una viva polémica contra los retóricos[14] y pretendió que no puede llegarse a la verdadera elocuencia sin haber estudiado los sistemas de los filósofos;[15] es ésta la tesis que sostuvo en esa época toda la Academia. Otro académico, Hagnón,[16] había escrito también un tratado contra los retóricos.

Entre los discípulos de Carnéades, Metrodoro de Estratonica merece una mención particular. Era un tránsfuga de la escuela epicúrea,[17] y no parece que haya escrito nada. Hemos visto ya que, en un punto esencial, estaba en desacuerdo con Clitómaco. Según este último,[18] Carnéades prescribió la suspensión del juicio en toda cuestión que no fuera de orden práctico. Según Metrodoro, autorizaba el asentimiento, con tal que no fuese dado como una certeza, y estimaba que el sabio puede tener opiniones. Quizás era Metrodoro el que había comprendido mejor el pensamiento del maestro. Esto era, al menos, lo que decía él mismo, según el testimonio del *Index herculanensis*.[19] Cicerón[20] nos asegura que pasaba por ser buen conocedor de Carnéades, y vemos, hecho más significati-

vo todavía, que Filón, cuando se separó de su maestro Clitómaco, se adhirió a la interpretación de Metrodoro.[21] Quizás en Metrodoro comenzara la tradición que recoge San Agustín[22] y según la cual los académicos, por el placer de combatir a los estoicos, habrían disimulado su propio dogmatismo. Sin embargo, es difícil creer que no haya en esto algún error o alguna equivocación.[23]

De los demás discípulos de Carnéades sólo conocemos los nombres: Melantio de Rodas,[24] Esquines de Nápoles,[25] Méntor, que Carnéades sorprendió en casa de su concubina,[26] y que, por este motivo, expulsó de su escuela y, por fin, Hagnón de Rodas.[27] El *Index Herculanensis*[28] nombra también a Zenón de Alejandría, el cual, como Clitómaco, había expuesto, en sus escritos las ideas de Carnéades, los Tiranos Zenodoro y Agasicles; Bataces y Coridalo de Amiso; Bitón de Solos, Asclepíades de Apamea; Olimpiodoro de Gaza, Hiparco de Solos; Sosícrates de Alejandría; Estratipo; Calicles de Larisa; Apolonio. Entre los romanos, Cátulo,[29] que fue colega de Mario y a quien Cicerón da un papel en los Académicos, fue también uno de los partidarios de Carnéades.

Clitómaco tuvo, a su vez, un discípulo célebre: Filón de Larisa; expondremos dentro de poco sus doctrinas. Los discípulos de Carmadas fueron: Heliodoro,[30] Fanóstrato Metrodoro[31] de Escepsis célebre, como su maestro, por una memoria extraordinaria. Estuvo al servicio de Mitridates.[32]

No poseemos informes sobre las doctrinas de estos filósofos. Se podría estar tentado a creer que ellos se inclinaban hacia el eclecticismo, al ver a Clitómaco igualmente versado en el conocimiento de varios sistemas;[33] los de la Academia, de Aristóteles y de Zenón. La historia de la Academia nueva nos muestra, por otra parte, una marcha más o menos lenta, pero ininterrumpida, hacia el dogma-

tismo. Sin embargo, es más verosímil aún que los sucesores de Carnéades se limitaran a desarrollar sus ideas, sin ir mucho más allá. Veremos, en efecto, que Filón mismo, a pesar de las apariencias contrarias, permaneció fiel a las opiniones escépticas de Carnéades. Sólo más tarde, en la época de Antíoco, la Academia nueva se acercó abiertamente al dogmatismo estoico y acabó por confundirse con la escuela de Zenón.

II. Filón nació en Larisa[34] hacia 148-150 a. de J. C.[35] Llegó a Atenas a la edad de veinticuatro años, y fue discípulo de Clitómaco durante catorce años;[36] sucedió a éste, sin duda, hacia 110 a. de J. C. Cuando estalló la guerra entre Mitridates y los romanos, abandonó Atenas con algunos de los ciudadanos más notables y se refugió en Roma;[37] enseñó allí con gran éxito, y puede conjeturarse que no abandonó más esa ciudad; en todo caso, es cierto que no volvió jamás a su país.[38] Murió a la edad de sesenta y tres años, hacia 85-77 a. de J. C.

Antes de escuchar a Clitómaco, había recibido en su patria las lecciones de Calicles, discípulo de Carnéades.[39] Escuchó también al estoico Apolodoro.[40]

Filón fue célebre en su tiempo. Plutarco[41] nos prueba que excitó la admiración de los romanos tanto por su talento como por su carácter. Tuvo por discípulos a varios hombres ilustres, entre otros a Cicerón, que le manifestó siempre el más vivo apego y que le llama un gran hombre.[42] Estobeo[43] elogia también su talento, y San Agustín, su prudencia.[44] Su gloria estaba bastante bien establecida para que se le haya considerado algunas veces como el fundador de la cuarta Academia.[45]

Enseñaba la retórica al mismo tiempo que la filosofía,[46] y había reservado algunas horas de la jornada para esta enseñanza; no se limitaba, como los retóricos, a ha-

cer que se defendieran causas particulares y estrechamente circunscritas; le gustaban también los temas generales,[47] las cuestiones de principio que los retóricos dejaban de ordinario a los filósofos.

Filón había escrito, con seguridad, algunas obras; ninguna ha llegado hasta nosotros. Cicerón señala[48] dos libros de él publicados en Roma, una copia de los cuales, llevada a Alejandría, excitó la indignación de Antíoco;[49] para responder a esos dos libros, llenos, según él, de novedades peligrosas y en contradicción con la enseñanza de la Academia, y aun con la de Filón, Antíoco escribió una obra intitulada *Sosus*.

A ese ataque, que parece haber sido muy fuerte, si juzgamos por el discurso que Cicerón pone en boca de un discípulo de Antíoco, y que, casi con seguridad, seguía muy de cerca la obra real del filósofo, ¿dio Filón alguna respuesta?[50] Puede conjeturarse, según un pasaje de San Agustín, que el libro de Antíoco le ofreció una ocasión para continuar contra los estoicos el combate encarnizado en el que se habían señalado todos los verdaderos adeptos de la Academia nueva. Cicerón dice también que, mientras vivió, la Academia no dejó de tener defensores. Sin embargo, no poseemos ningún informe preciso sobre la obra o las obras que Filón pudo escribir en ese momento.

III. Para Filón, como para esos predecesores en la Academia, como para todos los filósofos de su tiempo, el problema capital fue el de la certeza.

De creer a la mayor parte de los historiadores, Filón se habría adherido a una especie de dogmatismo mitigado; habría retrocedido a un estado anterior a Carnéades y se habría inclinado ya hacia ese dogmatismo ecléctico que debía triunfar con Antíoco.

Muchos testimonios, en efecto, están de acuerdo en establecer que él modificó la enseñanza de la Academia nueva; y Cicerón nos dice que introdujo novedades.[51] Estas novedades debían ser de alguna importancia, puesto que, leyendo en Alejandría dos libros que Filón acababa de publicar en Roma, su discípulo Antíoco, el más suave de los hombres, se encolerizó: apelando a los recuerdos de aquellos que habían seguido con él las lecciones de Filón, les preguntó si jamás habían sido escuchadas semejantes cosas en la Academia. Finalmente, él mismo compuso un tratado para refutar a su maestro.

Nadie duda aún que Filón haya profesado una especie de dogmatismo. Se nos dice,[52] en efecto, que hacía remontar hasta Platón la doctrina de la Academia nueva; se jactaba de ser el continuador del maestro de Aristóteles; decía que no había habido jamás sino una sola Academia y se levantaba contra los que sostenían lo contrario.

Numenio[53] nos dice también que, en su alegría de suceder a Clitómaco, había estallado en guerra contra los estoicos, con un ardor completamente nuevo. Pero más tarde la experiencia mitigó su celo. Advirtió la armonía de las sensaciones y su evidencia. No osó volver la espalda a sus antiguos amigos. Pero deseaba encontrar contradictores que le hiciesen cambiar de opinión y le convenciesen de su error.

De igual modo, según San Agustín,[54] Filón, espíritu muy circunspecto, había ya entreabierto las puertas de la Academia, antes de la defección de Antíoco, a los enemigos vencidos y había intentado reunirlos de nuevo bajo la autoridad y las leyes de Platón.

Finalmente, lo que es quizá más decisivo aún, Sexto[55] dice en términos claros que, según Filón, la verdad no puede, sin duda, conocerse con ayuda del criterio estoico; pero que en sí misma, por naturaleza, puede conocérsela.

Es únicamente contra el dogmatismo estoico contra quien se habrían dirigido sus críticas; pero suprimida y barrida esta doctrina, había lugar para otro dogmatismo.

Agreguemos, en fin, que Cicerón mismo[56] hace alusión, en términos, es verdad, bastante oscuros, a una enseñanza misteriosa y esotérica sobre la cual los académicos rehusaban explicarse.

¿Cuál es, pues, el dogmatismo que Filón había sustituido al dogmatismo estoico? Aquí comienzan las dificultades. Ningún texto permite responder con una entera certeza: no es sino por vía de conjetura como puede ensayarse la solución de la cuestión.

Según los textos que acaban de leerse, la primera idea que se ofrece al espíritu es que Filón volvía simplemente al dogmatismo platónico. Las cosas no pueden ser conocidas por los sentidos: Platón lo había dicho; Filón lo repite, y por esto, según el testimonio de Sexto, él combate el criterio estoico. Sin embargo, las cosas pueden ser conocidas: ¿cómo, sino, según lo había dicho Platón, por la intuición de la razón pura?

Tal es la opinión que ha sido adoptada y defendida tan ingeniosamente como es posible por Hermann.[57] Éste la había indicado en su primera disertación sobre Filón de Larisa. La ha mantenido y desarrollado, a pesar de las críticas de Zeller, apoyándola en argumentos nuevos, en su segunda disertación.

Un punto sobre el cual Hermann ha sido el primero en llamar la atención es el empleo por Cicerón, cuando expone la teoría de los académicos, de expresiones tales como *impressum in animo atque mente,*[58] *menti impressa subtiliter,* que recuerdan otros pasajes en los cuales Cicerón admite una especie de conocimientos innatos o, más bien, análogos a aquellos que, según Platón, el alma ha adquirido en una vida anterior.

Sin embargo, los argumentos de Hermann no nos han convencido, y creemos que la doctrina de Filón tenía un sentido muy distinto y permanecía muy alejada del verdadero platonismo.

Ante todo, para comenzar por el último argumento señalado por Hermann, la prueba de que Filón no entiende la expresión *menti subtiliter impresa* en sentido platónico es que Cicerón agrega en seguida *neque tamen id percipi ac comprehendi posse.* ¿La intuición platónica implica una reserva, una tal incertidumbre?

El pasaje en que Cicerón hace alusión a una especie de iniciación misteriosa es muy poco explícito para justificar la conclusión que se saca de él. No se aplica, por otra parte, a Filón en particular, sino a todos los académicos. Y si tuviese el sentido que quiere atribuírsele, ¿cómo conciliarlo con ese otro pasaje en el cual Cicerón nos enseña que Clitómaco no supo jamás a qué atenerse respecto a las opiniones de Carnéades?[59]

En cuanto al testimonio de San Agustín, éste no contiene nada preciso sobre la enseñanza de Filón. Por otra parte, San Agustín atribuye las mismas segundas intenciones a Arcesilao y a Carnéades,[60] y hemos visto que se equivoca. Hay que recordar, por otra parte, que él presenta esta idea como una conjetura personal, no como un dato cierto.

Finalmente, Filón mismo, según Cicerón, se relaciona con el pensamiento de Platón y declara que no ha habido sino una sola Academia. Pero ¡cuidado! Platón es a sus ojos un escéptico; como Sócrates, evita afirmar nunca nada. Si ha habido, según Filón, una sola Academia, es ella una Academia escéptica, no es la nueva la que él reduce a la antigua, sino la antigua la que él absorbe en la nueva.

En los dos libros de los *Académicos* que han llegado

hasta nosotros, se nos presenta siempre a Filón como un probabilista. Cicerón, en su carta a Varrón,[61] declara que se ha convertido en el vocero de Filón; ahora bien, Cicerón se hace pasar siempre por probabilista. Y si Filón hubiera renovado el dogmatismo de Platón, ¿cómo comprender que Antíoco haya podido reprocharle por decir cosas inauditas hasta entonces en la Academia? ¿Cómo comprender que le haya combatido tan ásperamente, él, que abrigaba justamente la pretensión de restaurar el platonismo?

Desgraciadamente, no poseemos el libro II de la segunda redacción de los *Académicos,* donde, según la muy plausible conjetura de Krische,[62] estaba expuesta en detalle la doctrina de Filón, en tanto que la tercera y la cuarta correspondían poco más o menos al *Lucullus* que poseemos. Pero el hecho mismo de que Cicerón, abogando por Filón, responda a Varrón, defensor de Antíoco, muestra bien que Filón no profesaba una teoría análoga a la de Platón. Y cuando, en *el Lucullus,* Cicerón, después de haber expuesto las teorías escépticas de Carnéades y de Clitómaco, exclama:[63] "Todo lo que yo digo, Antíoco lo ha aprendido en la escuela de Filón", ¿cómo suponer que haya grandes diferencias entre Filón y Carnéades? Aquél ha podido ser un adversario menos resuelto,[64] un interlocutor más conciliador; en el fondo, estaba de acuerdo con sus predecesores inmediatos.

Hay que descartar, pues, la tesis de Hermann. Filón no fue un dogmático platónico. Sin embargo profesó una especie de dogmatismo: Sexto lo declara formalmente; Numenio lo asegura y Cicerón, como se verá, no lo niega. Creyó en la existencia de la verdad; pero la verdad no se conoce ni por los sentidos ni por la razón. ¿Cómo, pues, se la conoce? ¿Y qué respondía Filón a esta cuestión?

Éste no respondía nada, y eso por la razón muy simple de que, según él, la verdad no se conoce jamás con certeza. Existe, se la conoce quizá; pero jamás estamos seguros de poseerla. Falta siempre el signo infalible por el cual la reconoceríamos.[65] En sí mismas (φύσει), las cosas pueden conocerse; son, en este sentido, comprensibles,[66] pero, de hecho, no podemos distinguir lo verdadero de lo falso. Una cosa[67] es la *naturaleza* de lo verdadero, y otra el *conocimiento*. El conocimiento, siempre posible, no es jamás cierto.[68]

Una tesis semejante puede parecernos singular; estamos habituados a tomar las palabras verdad y certeza por sinónimas, y casi no concebimos que una pueda existir sin otra. He aquí, creemos, cómo Filón fue llevado a sostener esta paradoja.

Después de haber seguido fielmente la doctrina de Carnéades y de Clitómaco, Filón se sintió hondamente agitado un día por una objeción de Antíoco.[69] Entre las cuatro proposiciones que resumen la teoría de Carnéades y que se han leído arriba, hay dos de ellas, las más esenciales, que se contradicen. Hay, dice Carnéades,[70] representaciones falsas. Además, entre las representaciones verdaderas y falsas no hay diferencia específica. Pero, objeta Antíoco, cuando admitís la primera de estas proposiciones, admitís implícitamente que lo verdadero puede distinguirse de lo falso, y lo negáis en la segunda. Si la segunda es verdadera, la primera no lo es ya; y si la primera es verdadera, hay que renunciar a la segunda. En el fondo, es la objeción dirigida tan a menudo en nuestros días contra el probabilismo, pero presentada aquí bajo una forma más sorprendente y viva: la probabilidad supone la verdad; nada es probable, si nada es verdadero.

¿Qué responder a esta objeción? ¿Ninguna otra cosa, sino lo que responde Cicerón?[71] Y se puede estar seguro

de que él repite las palabras de Filón: "La objeción sería irrefutable si suprimiéramos toda verdad; esto es lo que no hacemos, pues discernimos lo verdadero y lo falso. Hay apariencia en favor de la probabilidad; no hay signo seguro de lo verdadero".

Como se ve, para salvar la probabilidad, es necesario reconocer la existencia de la verdad. Pero, a la vez que admite esta existencia, Filón no cree en la certeza. Hay cosas evidentes *(perspicua)* que no son percibidas y conocidas (*percepta, comprehensa*).[72] Estas cosas evidentes, verdaderas, en las que se puede creer (*probare*),[73] pero no pueden conocerse *(percipere)*, constituyen lo probable o verosímil en el sentido en que Carnéades, según Metrodoro, definía estos términos. Y por esto, probablemente, Filón, abandonando la interpretación de Clitómaco adoptó la de Metrodoro. Únicamente dio al pensamiento de Carnéades, así comprendido, mayor nitidez y decisión.

¿Cómo pudo Filón, se dirá, sostener una tesis semejante? ¿Cómo decir que la verdad existe, si no la conocemos? ¿Cómo creer que es, si no sabemos lo que es ella? No decimos que Filón tenga razón; aun sería una cuestión saber si esa tesis no puede ser defendida. Históricamente, la prueba de que Filón sostuvo esa teoría[74] es que Antíoco la combate con un gran vigor y le dirige precisamente la objeción que se acaba de leer.[75] Él compara[76] ingeniosamente a los partidarios de esa opinión con alguien que quitara la vista a un hombre y dijese que no le ha quitado nada de lo que se puede ver. Se nos niegan los medios de conocer la verdad, pero se nos deja la verdad.

Por extraño que pueda parecer a algunos, esa tesis es la que sostiene Cicerón mismo en toda la segunda parte del *Lucullus*. Repite hasta la saciedad que nada es cierto; pero, al mismo tiempo, agrega que no pone en duda la existencia de la verdad.[77] La verdad, dice aún, sirviéndose

de una expresión de Demócrito,[78] la ha ocultado profundamente la naturaleza; ya que es imposible alcanzarla, podemos, por lo menos, acercarnos a ella, y hay que ensayarlo.[79] "No renunciamos por la fatiga a la persecución de la verdad: todas nuestras discusiones no tienen otro fin, al poner en debate opiniones contrarias, que el de hacer salir, hacer brotar de ellas una chispa de verdad o algo que se le acerque." Jura por lo más sagrado que está lleno de ardor por la búsqueda de la verdad.[80] Aun en las ciencias físicas, tan inciertas, sabe cuánta alegría se siente en elevarse por encima de las apariencias vulgares, en intentar penetrar los secretos de la naturaleza y en descubrir una explicación, aunque sólo fuese verosímil.[81] Es así como, más tarde, los nuevos escépticos dirán quizá que la verdad existe; que no es imposible que se la descubra alguna vez; que no hay que desanimar a nadie. Entretanto, no se la ha encontrado.

Por lo demás, decía aún Cicerón,[82] la simple probabilidad no es cosa de desdeñar tanto. Hay muchos casos en los que el sabio mismo se contenta con ella. ¿Hace éste otra cosa cuando sube a un buque, cuando hace plantaciones,[83] cuando se casa, cuando tiene hijos? ¿Tiene él, en todas estas circunstancias, la certeza absoluta e inquebrantable de que se envanece el estoico? Se afirma sin vacilar que el sol es dieciocho veces mayor que la Tierra; ¿es esto una cosa que se haya comprendido o percibido?[84]

Si esta interpretación es exacta, ¿puede decirse que Filón haya hecho alguna concesión al dogmatismo y que sea, en cierto grado, ecléctico? La respuesta a esta cuestión depende de lo que se entienda por dogmatismo. Se es, sin duda, dogmático cuando se admite la existencia de la verdad. Pero ¿se es todavía cuando se agrega que jamás estamos seguros de poseerla? Esto es lo que se llama de ordinario el escepticismo, y cuando se admite la posibilidad

de aproximarse a la verdad o incluso de alcanzarla sin saberlo, se es probabilista; Filón es ni más ni menos que un probabilista; admitió la existencia de la verdad únicamente para salvar la probabilidad; pareció haber cambiado de opinión; pero la concesión que hizo al dogmatismo es de pura apariencia.

¿En qué se diferencia de Carnéades y cuáles son las novedades que trajo, según el testimonio de Cicerón? A pesar de la autoridad de Zeller, no creemos que se le deba atribuir como suya la distinción entre las cosas evidentes o probables *(perspicua, probabilia)* y las verdades ciertas; esta teoría es de Carnéades,[85] como se ha visto más arriba. A lo sumo, podría concederse que Filón dio más importancia a la parte positiva que a la parte negativa de la doctrina de Carnéades; insiste con más gusto en el carácter probable o verosímil de ciertas proposiciones. Hemos visto cómo, con Metrodoro, atribuía a Carnéades aserciones más positivas de lo que quería Clitómaco. Según Filón, Carnéades creía que el sabio puede tener opiniones; Cicerón, de acuerdo con Clitómaco, sólo veía en esto una tesis sostenida para contrariar a los estoicos.[86]

Las novedades de Filón se reducían a dos puntos. Declaraba, lo cual Carnéades no había dicho y lo cual no habría quizá podido conceder, que la verdad existe. Además, y precisamente quizá porque reconocía la existencia de la verdad, pretendió relacionar la Academia nueva con la antigua. Platón, en efecto, que creía también en la existencia de la verdad, tiene a menudo fórmulas dubitativas;[87] rodea sus aserciones de muchas reservas; no admite tampoco que los sentidos sean jueces de la verdad, y permite al sabio[88] tener opiniones. Filón, equivocadamente, lo creemos, pero con muy buena fe, ha podido, pues, creerse el continuador fiel del fundador de la Academia. De igual modo, está en su derecho cuando compara su

doctrina con la de Aristóteles. Si el conocimiento fuera solamente la impresión que produce en el espíritu la verdad, los peripatéticos, como Filón, convendrían en ello.[89] Lo que lo impide todo es esta grave adición: de tal suerte que lo falso no podría producir una impresión semejante. ¿Quién usó en el Liceo tal lenguaje? Es Antíoco, son los estoicos quienes han alterado la pura doctrina de la Academia.

Se comprende por allí cómo Filón pudo pasar por un innovador, aunque, en el fondo, casi no hizo sino repetir, recalcando quizá ciertos rasgos, lo que había sido dicho por Carnéades. Las innovaciones de Filón son bastante importantes para que se le haya considerado algunas veces como el fundador de una cuarta Academia. Pero no son lo bastante para que esta calificación haya sido universalmente admitida y haya prevalecido.

Si Numenio y San Agustín le han atribuido un cambio de opinión y han visto en él a un dogmático platónico, es porque se han equivocado sobre el sentido que Filón daba a esta fórmula: la verdad existe. Hay que convenir en que su error es excusable. No es natural, a primera vista, que un escéptico proclame la existencia de la verdad.

La gran cólera de Antíoco contra Filón[90] procede según toda verosimilitud del esfuerzo intentado por el último para poner de acuerdo a Platón y Aristóteles con Carnéades y borrar los límites entre las dos Academias. Tránsfuga de la nueva Academia, afiliado con ostentación al estoicismo, es entre los estoicos donde Antíoco pretendía encontrar los verdaderos continuadores de Platón y de Aristóteles. Hasta llegaba a decir que entre los estoicos y la antigua Academia sólo diferían las palabras y que el estoicismo es una corrección de la antigua Academia.[91] Quería conservar a la escuela que servía con celo de recién

convertido el prestigio de los grandes nombres de la antigua Academia.[92] Le quitaban sus dioses; quiso defenderlos, y por esto escribió el *Soso*.

Dos puntos bastante delicados quedan por explicar: ¿Cuál es el modo de conocimiento admitido por Filón y designado con las palabras *menti subtiliter impressum*? ¿Cuál era esa enseñanza esotérica a la que Cicerón hace una alusión discreta?

Sobre el primer punto, Hermann y Zeller parecen creer que se trata de un conocimiento innato, no en el sentido estoico, sino en el sentido platónico de la palabra. Pero no puede invocarse en favor de esta conjetura ninguna razón probatoria.[93] Por el contrario, Filón y Cicerón comparten en este punto la opinión de Carnéades, que manifiestamente hace derivar todo conocimiento de los sentidos. Nos parece probable que los académicos casi no dieran explicación de la manera como se realiza el conocimiento. Hacían constar como un dato la presencia de ideas en nuestro espíritu, y consideraban que son conformes a sus objetos, sin dar cuenta del paso de las cosas al espíritu, de la acción de las cosas materiales sobre el pensamiento; sin recurrir, sobre todo, a las imágenes y a la terminología materialistas de los estoicos. Éstas les repugnaron siempre. Contra ellos va dirigida la palabra *subtiliter*. Sobre todo por esta oposición constante al materialismo estoico, son verdaderamente de la escuela de Platón.

Sobre la enseñanza misteriosa de los académicos, no podemos, naturalmente, sino arriesgar conjeturas. Hay, decían ellos, cosas probables. Pero ¿cuáles son las cosas probables? ¿Qué elección habían hecho entre las diversas aserciones en favor de las cuales pueden invocarse razones plausibles? Se comprende que los dialécticos sutiles que pasaban su vida en discutir con adversarios astu-

tos hayan evitado pronunciarse públicamente sobre este asunto: pronunciarse era dar asidero sobre sí mismo; era renunciar a esa posición tan ventajosa de gentes que, no teniendo nada que defender, están siempre listas para el ataque, cosa más fácil, como todos sabemos. De ahí su respuesta a las cuestiones indiscretas sobre sus misterios.[94] *Non solemus ostendere.* Pero en la intimidad de la escuela, con discípulos[95] elegidos y privilegiados, no tenían las mismas razones para mantenerse reservados; no tenían ya una actitud que observar. Probablemente, allí decían lo que les parecía verosímil y lo que en realidad creían. Pero aun entonces puede creerse que no asumían un tono dogmático. Proponían sus opiniones a sus discípulos; pero no les imponían nada. Exponían sus razones, y dejaban a sus oyentes el cuidado y la libertad de inferir. Eran en esto consecuentes consigo mismos. Vemos, por un pasaje de Cicerón,[96] que su preocupación no era hacer triunfar la autoridad, sino la razón. Este respeto a la libertad y a la conciencia individual parece muy raro en las demás escuelas; éste es un carácter propio de los nuevos académicos. Estos excelentes filósofos fueron los espíritus más liberales y más moderados de su tiempo.

En todo caso, no hay, en el oscuro pasaje de Cicerón, razones para atribuirles propósitos tenebrosos o segundas intenciones. San Agustín se equivocaba cuando creía que tenían cuidadosamente oculto el tesoro de los dogmas platónicos. Se ve cuál es el error que ha dado nacimiento a la tradición o más bien a la leyenda de la cual se hizo eco.

En resumen, Filón se mantuvo siempre discípulo fiel de Carnéades. Zeller se equívoca, o por lo menos fuerza la nota, cuando lo coloca, junto con Antíoco, entre los eclécticos. Cicerón[97] dice que durante la vida de Filón la

Academia no careció de defensores. San Agustín[98] testifica que hasta su muerte no cesó de resistir a Antíoco y al dogmatismo; hay que creer en estos testimonios.

IV. Si puede ponerse en duda la originalidad de Filón en lógica, hay un punto por lo menos donde se distinguió netamente de sus antecesores, y es esto quizá lo que, más que todo lo demás, ha contribuido a que se lo considere como inclinado ya hacia el dogmatismo y a que se lo coloque más cerca de Antíoco que de Carnéades: trató explícitamente las cuestiones de moral, y Estobeo[99] nos ha conservado el análisis, desgraciadamente muy sucinto, de uno de sus tratados.[100] Puesto que reconocía la existencia de la verdad, Filón podía, sin contradecirse, dar preceptos de moral. Por otra parte, no habla sino de moral práctica, y hay que acordarse que algunos escépticos declarados, tales como Pirrón y Timón, se reservaron siempre el derecho de decir su palabra sobre la mejor manera de vivir y de ser feliz.

No tenemos el título de la obra; pero su objeto está claramente indicado. Se dividía, como la filosofía misma, en cinco, o más bien, a causa de la importancia de una de las subdivisiones, en seis partes.

El filósofo se parece al médico. La primera tarea del médico es persuadir al enfermo de que debe aceptar el remedio; la segunda es destruir el efecto de las palabras de aquellos que le dan consejos contrarios. De igual modo, el primer libro de Filón, a fin de llevar a los hombres a la virtud, mostraba las grandes ventajas que ella procura y refutaba a los calumniadores de la filosofía. Ésta era la exhortación (προτρεπτικόν).

Después de haber preparado bien a su enfermo, el médico debe indicar las causas de las enfermedades y sus remedios. De igual modo, el filósofo libra al espíritu de fal-

sas opiniones y le presenta las verdaderas. Tal era el objeto del segundo libro: trataba *De los bienes y de los males* (Περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν).

El médico persigue un fin, que es la salud. El fin que se propone el filósofo es la dicha. El tercer libro de Filón trataba *De los fines* (Περὶ τελῶν).

Al médico no le basta con proporcionar la salud; hay que conservarla también, y debe indicar las precauciones que han de tomarse. El filósofo proporciona también los preceptos más adecuados para asegurar la dicha; esto es lo que hacía Filón en su cuarto libro *Sobre las maneras de vivir* (Περὶ βίων). Trataba este tema desde un doble punto de vista: en primer lugar, indicaba las reglas particulares, aplicables solamente a algunos. Por ejemplo: ¿debe el sabio ocuparse de los asuntos públicos, frecuentar a los grandes, casarse? En una segunda parte del mismo libro, que, en razón de su importancia, formaba un libro aparte, *El político*, trataba las cuestiones generales, las que interesan a todo el mundo: ¿cuál es la mejor forma de gobierno? ¿deben ser accesibles a todos los honores y las dignidades?

Si todos los hombres pudieran ser sabios, Filón se hubiera detenido ahí; pero hay que tener en cuenta también el término medio de los hombres, los que no pueden elevarse a la perfección y, por falta de ocios, no leen los libros de los filósofos. Los buenos consejos pueden ser útiles; de ahí el último libro de Filón, *Los preceptos* (Ὑποθετικὸς λόγος), que presentaba en compendio las indicaciones más adecuadas para asegurar la rectitud del juicio y la derechura de la conducta.

El acercamiento obstinado que Filón establece entre la filosofía y la medicina podría llevar a pensar que, como lo harán más tarde los nuevos escépticos, él ya piensa en no emplear otro método que la observación y la experien-

cia, y que deja a un lado los principios racionales y las temeridades de la metafísica. Pero nada preciso sabemos a este respecto.

Tal como es, el seco análisis de Estobeo nos muestra que el libro de Filón era uno de esos excelentes tratados de sabiduría práctica como los que la antigüedad griega debió de conocer mucho y de los cuales podemos hacernos una idea por el *De oficiis* de Cicerón. Sería muy interesante, si no nos faltasen los datos, comparar esta moral con la de los estoicos. Evitaba ciertamente los excesos de la estoica; no tenía su rigidez y daba los mismos consejos prácticos. En un punto, al menos, tiene una innegable superioridad: los estoicos no tenían para el término medio de los hombres, para los humildes y para los simples, esas consideraciones y esa benevolencia que les manifestó Filón al consagrarles todo un libro. Ellos se contentaban con llamarlos insensatos y los desdeñaban. Es quizá la primera vez que, con Filón, la filosofía advierte que existe en el mundo otra cosa que filósofos y sabios. Es justo agradecerle esto a la nueva Academia.

En resumen, Filón fue un espíritu razonable y moderado. En lógica, combatió el dogmatismo, no por el placer de destruir, sino para reaccionar contra las pretensiones orgullosas de los estoicos. Lejos de dejarse llevar por el ardor de la disputa, se dedicó con tanta buena fe como sagacidad a reemplazar la certeza absoluta, que, según él, nos es inaccesible, por su equivalente práctico: la probabilidad. Una filosofía que nos deja, a lo menos, la esperanza y la posibilidad de alcanzar la verdad, no es una mala filosofía. No desalienta la indagación, pero nos prohíbe una satisfacción demasiado grande de nosotros mismos. Es a la vez modesta y laboriosa. En moral, Filón tomó partido también por las opiniones medianas.

Desconfió de las grandes palabras, y no conoció esa virtud hosca: los cabellos erizados, la frente arrugada y sudorosa, solitaria en la punta de una roca, de la que tan elocuentemente ha hablado nuestro Pascal. La suya no es ya jovial y retozona; no está acostada suavemente en el seno de la ociosidad tranquila y no estima tampoco, aunque se le acuse a menudo de esto, que la ignorancia y la incuria sean dos almohadas suaves para una cabeza bien formada. Es más grave, más razonable, más mesurada, más burguesa, en cierto modo, y su principal mérito es quizá que, sin ser vulgar, se encuentra al alcance de todo el mundo.

Con él la Academia nueva alcanzó su apogeo. Ella conservó lo que había de excelente en Carnéades, con una preocupación más viva por las cosas morales, con no sé qué de más templado y de más suave. Mejor que nadie, Filón nos permite hacernos una idea de lo que fueron esos filósofos tratados tan mal por la historia. Espíritus agudos y sutiles, elocuentes sin afectación y enemigos de todo pedantismo, abiertos a todas las ideas justas sin dejarse engañar por las palabras, seguros en sus amistades, los nuevos académicos fueron los más amables de todos los filósofos. Con toda seguridad, valen más que su reputación. La filosofía de Cicerón, que es la suya, a pesar de sus lagunas y de sus debilidades no es una filosofía despreciable, y no constituye uno de sus menores méritos haber sabido conquistar y conservar la preferencia de Cicerón.

Después de Cicerón, la Academia nueva no hizo más que declinar. Antíoco se pasó al enemigo. Los demás sucesores de Filón no tuvieron brillo. Filón de Larisa fue el último de los académicos.

Notas

[1] *De orat.*, I, XI, 45; *Ac.*, II, VI, 16.

[2] Si hubiera que atenerse al *Index Herculanensis*, Clitómaco no habría sucedido inmediatamente a Carnéades, sino que habría sido precedido por otro Carnéades, hijo de Polemarco, que murió al cabo de dos años, y por Crates de Tarso, que enseñó cuatro años (Col. XXV, 1. Cf. XXX, 4).

[3] Dióg., IV, 67; Cic., *Ac.*, II, XXXI, 9S.

[4] Dióg., *loc. cit.*

[5] Seguimos aquí *el Index Herculanensis*, de preferencia a Diógenes, que le hace llegar a Atenas a la edad de cuarenta años. Según Esteban de Bizancio *(de urbe* Καρχηδών), tendría veintiocho años, lo que concuerda con la fecha dada por *el Index*. Se ha visto más arriba (p. 183) el texto de Cicerón del cual resulta que Clitómaco era ya discípulo de Carnéades en el momento de la destrucción de Cartago (146 a. de J. C.). He aquí por qué se debe admitir, con Zeller, como fecha de su nacimiento el año 175, por lo menos. La fecha de su muerte está determinada aproximadamente por el hecho de que, según Cicerón *(De orat.*, I, XI, 45), L. Craso le había visto todavía en Atenas en el año que fue cuestor, en 110 a. de J. C.

[6] Stob., *Floril.*, VII, 55.

[7] Cic., *Ac.*, II, VI, 16; XXXI, 98; Ateneo, IX, 402, C.

[8] *De sustinendis assensionibus*, Cic., *Ac.*, II, XXX, 98.

[9] Cic., *Ac.*, II, XXXII, 102,

[10] Sext., *P.*, I, 220; Euseb., *Praep. ev.*, XIV, IV, 16.

[11] Cic., *De orat.*, I, XVIII, 84.

[12] Cic., *Orator*, XVI, 51.

[13] Cic., *De orat.*, II, LXXXVIII, 360; *Tuscul.*, I, XXIV, 59; Plin., *Hist. nat.*, VII, XXIV, 89.

[14] Sexto, *M.*, II, 20.

[15] Cic., *De orat.*, I, XVIII, 84.

[16] Quintil., II, XVII, 15.

[17] Dióg., X, 9.

[18] Véase arriba, p. 158.

[19] Col. XXVI, 8: Καρνεάδου παρακηκοέναι πάντας.

[20] *Ac.*, II, VI, 16. Cf. *De orat.*, I, XI, 45.

[21] *Ac.*, II, XXIV, 78.

[22] *Contra academic.*, III, XVIII, 41: "Metrodorus ... primus dicitur esse confessus, non decreto placuisse academicis nihil posse comprehendi, sed necessario contra stoicos hujusmodi eos arma sumpsisse".

[23] Véase arriba, p. 140.

[24] Cic., *Ac.*, II, VI, 16.

[25] Cic., *De oral.*, I, XI, 45. – Plut., *An seni sit ger. Resp.*, XIII.

[26] Dióg., IV, 63. – Euseb., *loc. cit.*, VIII, 13.

[27] Quintil., II, XVII, 15. – Ateneo, XIII, 602 *d.*

[28] Col. XXII y sig. cf. XXXIV, XXXVI.

[29] *Ac.,* II, XLIII, 148.

[30] *Index Her.,* col. XXXVI, 2.

[31] Cic., *De orat.,* III, XX, 75; II, LXXXVIII, 360. – *Tusc,* I, XXIV, 59.

[32] Strab., XIII, I, 55. – Plut., *Lucul.,* 22.

[33] Dióg. IV, 67.

[34] Stob., *Ecl.,* II, 40.

[35] Las fechas sólo pueden indicarse de una manera aproximativa. He aquí los puntos de referencia que tenemos: 19 según *el Index Herculanensis* (col. XXXIII), él tenía 38 años cuando sucedió a Clitómaco; hemos admitido (V. *supra,* p. 224) que Clitómaco murió hacia 110 a. de J. C. Pero, como se ha visto, esta fecha es incierta: Clitómaco quizá vivió más tiempo y Filón pudo nacer en una fecha próxima a 140; 2° Cicerón *(Ac.,* II, IV, 11) dice que acababan de publicarse dos libros de Filón cuando Antíoco estaba en Alejandría con Luculo; según Zumpt *(Abband. der Königl. Berlin. Akad.,* 1842) eso ocurría en 84; según Clinton *(Fast. Hell.,* t. III, p. 147) y Hermann *(De Phil. Lariss. Dissert.* 1ª, p. 4. Götting. 1851, Gymn. progr.), en 87; 3° el *Index* nos dice que murió a los sesenta y tres años (Col. XXXIII, 18), si no obstante debe leerse con Büchler ἑξήκοντα. Cuando Cicerón fue a Atenas, en *79,* dijo (*Brut.,* XCI, 315. *Fin.,* V, I, 1) que siguió durante seis meses las lecciones de Antíoco en el gimnasio de Ptolemeo; si Filón hubiera estado en Atenas, Cicerón no habría dejado de decirlo. Quizás había permanecido en Roma; es más probable, como lo conjetura Zeller (t. IV, p. 590), que hubiese muerto.

[36] *Ind. Herc.,* col. XXXIII.

[37] Cic., *Brut.,* LXXXIX, 306.

[38] Cic., *Tusc.,* V, XXXVII.

[39] Según el *Index,* había seguido sus lecciones durante dieciocho años; Zeller corrige con razón este texto que hace comenzar a Filón el estudio de la filosofía desde la edad verdaderamente muy tierna de seis años.

[40] *Ind. ibid.*

[41] Cic., 3.

[42] *Ac.,* I, IV, 13: "... Philo, magnus vir, ut tu existimas".

[43] *Ecl.,* II, 40.

[44] *Cont. academic.,* III, XVIII, 41.

[45] Sext., *P.,* 1, 220, Euseb., *Praep.* ev., XIV, IV, 16.

[46] *Tusc.,* II, 11; II, 3.

[47] Cic., *De orat.,* III, XXVIII, 110.

[48] *Ac.,* II, IV, 11.

[49] Luculo, en los *Académicos,* reproduce el discurso que oyó pronunciar a Antíoco, y Cicerón insiste en varias ocasiones en la memoria extraordinaria de que Luculo estaba dotado. *Ac.,* II, I, 2; II, 4.

[50] Krische, en su notable estudio *Über Cicero's Akademika* (Göttinger Studien, 1845), se pronuncia por la negativa (p. 194); Hermann (*op. cit.*, p. 7) le opone con razón el pasaje de San Agustín, *Contr. Academic.*, III, XVIII, 41: "Sed huic (Antiocho), arreptis iterum illis armis, Philon restitit donec moreretur". (Cf. *Ac.*, II, VI, 17.)

[51] *Ac.*, II, VI, 18: "Philo autein, dum nova quaedam commovet".

[52] Cic., *Ac.*, I, IV, 13.

[53] Ap. Euseb., *Praep. ev.*, XIV, IX, 1.

[54] *Contr. academic.*, III, XVIII, 41: "Quippe Antiochus, Philonis auditor, hominis, quantum arbitror, circumspectissimi, qui jam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat, et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocara."

[55] *P.*, I, 235.

[56] *Ac.*, II, XVIII, 60. – Cf. Agustin, *loc. cit.*, XVII, 38; XX, 43.

[57] Dissert. 1ª *Götting*, 1851. Gym. progr. – *Dissert.* 2ª *Götting.* 1855. Gymm. progr.

[58] *Ac.*, II, XI, 34.

[59] *Ac.*, II, XLV, 139.

[60] Véase arriba, p. 139.

[61] *Ad famil.*, IX, VIII, 1.

[62] *Op. cit.*, p. 180.

[63] II, XXII, 69.

[64] Cic., *Ac.*, II, IV, 12.

[65] Cic., *Ac.*, II, XXXII, 104.

[66] Sexto, *P.*, I, 235.

[67] Cic., *Ac.*, II, XVIII, 58.

[68] Cicerón dice en varias ocasiones (II, XI, 33; XXXV, 112) que la definición estoica de la representación comprensiva puede ser aceptada, con tal que no se añada: *quomodo imprimi non posset a falso*; éste es el pensamiento de Filón, completamente igual al que Sexto (*M.*, VII, 402) atribuye a Carnéades. Cf. Euseb., *Praep evang.*, XIV, XII,15: Διαφορὰν δ' εἶναι ἀδήλου καὶ πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οιυ πάντα δὲ ἄδηλα. Por otra parte, Cicerón, en *Lucullus* expone esta teoría como teoría de Carnéades.

[69] Cic., *Ac.*, II, XXXIV, 111: "Ne illam quidem praetermisisti, Luculle, reprehensionem Antiochi (nec mirum, in primis enim est nobilis) qua solebat dicere Antiochus Philonem maxime perturbatum".

[70] *Ibid.* Cf. *Ac.*, II, XIV, 44.

[71] *Ac.*, II, XXXIV, III: "Id ita esset si nos verum omnino tolleremus. Non facimus. Nam tam vera quam falsa cernimus. Sed probandi species est: percipiendi signum nullum habemus."

[72] *Ac.*, II, X, 32: "Alii autem elegantius qui etiam queruntur quod eos insimulemus omnia incerta dicere, quantumque intersit inter incertum et id quo percipi non possit docere conantur eaque distinguere." Cf. *Ac.*, II, XI,

34: "Perspicua a perceptis volunt distinguere, et conantur ostendere esse aliquid perspicui; verum illud quidem impressum in animo atque mente, neque *tamen id percip ac comprehendi posse." Ac.,* II, x, 32; Volunt enim probabile aliqui desse, et quasi verisimile". Cf. *Ac.,* II, XXXII, 102.

[73] Cf. Estobeo, *Floril.,* 234: Οἱ ἀπὸ τῆς 'Ακαδημίας ὑγιεῖς μὲν (αἰσθήσεις), ὅτι δι' αὐτῶν οἴονται λαβεῖν ἀληθινὰς φαντασίας, οὐ μὴν ἀκριβεῖς.

[74] La interpretación de Hirzel (*Op. vit.,* p. 198) está, en el fondo, de acuerdo con la nuestra. Según Hirzel, la gran originalidad de Filón ha sido la introducción de la palabra καταληπτόν, empleada hasta entonces sólo por los estoicos, y que él habría adoptado, pero a la vez que le daba, es cierto, un sentido muy diferente: las cosas son *comprensibles;* sólo que nunca estamos seguros, por no tener un criterio apropiado, de haberlas comprendido. Esta introducción de un término estoico en el lenguaje de la Academia habría sido la novedad que tanto escandalizó a Antíoco *(Ac.,* II, XV, 11).

En apoyo de esta tesis, Hirzel cita el pasaje de Sexto (*P.*, I, 235), donde la palabra καταληπτόν está empleada, en efecto, por cuenta de Filón y de Cicerón *(Ac.,* II, VI, 18), y que parece tener la misma significación. Es muy posible que Hirzel tenga razón. Filón, al reconocer la existencia de la verdad, puede muy bien haber dicho que las cosas son *comprensibles,* y, por consiguiente, haber admitido la posibilidad de la ciencia. Sería un empleo de la palabra desviado, es cierto, de su significación ordinaria, poco más o menos como, entre nosotros, algunos filósofos pueden ser llevados a decir que algunas veces estamos *seguros* de cosas que no son quizá verdaderas.

Sin embargo, tenemos algunos escrúpulos en admitir que Filón haya hecho de la palabra καταληπτόν el empleo que supone Hirzel. Vemos, en efecto, que la tesis constante atribuida a los académicos ya por Luculo, que la combate, ya por Cicerón, que la defiende, es que nada puede ser percibido o comprendido (II, XI, 33; XIII, 42; XIV, 43; XIX, 62; XX, *66;* XXI, 68; XXIII, 73; XXIV, 78, etc.). Es cierto que se ha hecho reservas y se ha puesto de lado la tesis de Filón (IV, 12; XXXI, 98). Pero no olvidemos que Cicerón, en su carta a Varrón, se hace pasar por el representante de Filón *(partes mihi sumpsi Philonis),* y no es presumible que, de una edición a otra, haya cambiado de actitud. Además, en muchos pasajes, hace alusión expresamente a Filón (XXXII, 69*;* XXXIV, 111), o sus partidarios, según toda verosimilitud, están designados sin ser nombrados (XIX, 44; X, 32). ¿Cómo creer que Cicerón haya combatido *mordicus* la opinión según la cual las cosas son comprensibles, si Filón la hubiese sostenido, aun con las testificaciones que se suponen? ¿Cómo creer, sobre todo, si Filón hubiera admitido el empleo de esa palabra, que Cicerón haya escrito (II, XLI, 128): *Nec possunt dicere aliud alto magis minusve comprehendi, quoniam omnium rerum una est definitio comprehendendi?* Finalmente, según una corrección muy ingeniosa que Hirzel mismo introduce en el texto de Focio *(Myriob.* cod., *212),* Filón sostenía que todo es

ἀκατάληπτον (Hirzel, p. 233). Lo que parece probable es que Filón haya declarado que, si no podemos estar seguros de nada, eso no depende de la naturaleza misma de las cosas, sino de las condiciones del conocimiento. El pasaje de Cicerón (II, XVIII, 58: *"Veri et falsi non modo cognitio, sed etiam natura tolletur")* concuerda completamente con el de Sexto. En otros términos, la verdad puede conocerse, pero jamás tenemos el derecho de decir que la conocemos. De ahí a emplear corrientemente la palabra καταληπτόν, hay cierta distancia.

Creemos, pues, que Filón habrá seguido haciendo uso de la palabra πιθανόν, como lo hace constantemente Cicerón. Pero lo que es esencial señalar es que, tanto en un caso como en otro, ha permanecido siempre fiel al punto de vista de Carnéades y ha hecho al dogmatismo una concesión aparente. En resumidas cuentas, él no dice otra cosa, si la dice de otra manera, de la que dijo Carnéades.

[75] Cic., *Ac.*, II, XI, 35.

[76] *Ac.* II, XI, 33.

[77] *Ac.*, II, XXIII, 73: *"Veri esse aliquid non negamus; percipi posse negamus."* Cf. II, XXXVIII, 119: *"Vides me fateri aliquid esse veri, comprehendi ea tamen et percipi nego"*.

[78] *Ac.*, I, XII, 44.

[79] Cic., *Ac.*, II, III, 7.

[80] *Ac.*, II, XX, 65.

[81] *Ac.*, II, XLI, 127.

[82] *Ac.*, II, XXXIV, 99.

[83] *Ac.*, II, XXXIV, 109.

[84] *Ac.*, II, XLI, 128.

[85] Ésta es también la opinión de Hirzel, p. 207.

[86] *Ac.*, II, XXIV, 78.

[87] *Ac.*, I, XII, 46.

[88] *Ac.*, II, XXXV, 113: "Incognito nimirum assentiar, id est, opinabor. Hoc mili et peripatetici et vetus Academia concedit".

[89] Cic., *Ac.*, II, 112.

[90] Según Hirzel (p. 196), es sobre todo el empleo de la palabra καταληπτόν lo que habría escandalizado a Antíoco. Pero, es de esta palabra, y de la idea que expresa, que él podía decir: son cosas inauditas en la Academia. Él mismo, por otra parte, se servía de ella, y pretendía permanecer bien en la Academia. Creemos más bien que es la interpretación escéptica de la doctrina de Platón y de Aristóteles lo que le ha irritado tanto. Cf. *Ac.*, I, IV, 13. La expresión *mentitur* empleada dos veces (II, VI, 18; IV, 12) con respecto a Filón, parece igualmente aplicarse más bien a un punto de hecho que a una cuestión de doctrina.

[91] *Ac.*, I, XII, 43.

[92] *Ac.*, II, XX, 70.

[93] Hirzel (*Excurs.* II) combate con mucha fuerza la tesis que atribuye a Cicerón la teoría de las ideas innatas.

[94] Cic., *Ac.*, II, XVIII, 60.

[95] Cf. Sexto., *P.*, I, 234. Augustin., *Contr. academic.*, II, XVII, 29; III, XVII, 38.

[96] Cic., *Ac.*, II, XVIII, 60: "Ut, qui audient, ratione potius quam auctoritate ducantur."

[97] *Ac.*, II, VI, 17.

[98] *Contr. acad.*, III, XVIII, 41.

[99] *Eclog.*, II, 40.

[100] Quizás ese tratado ha servido de modelo a Cicerón para su *Hortensius* (Hermann, *op. cit.*, p. 6, n. 36). Otros críticos estiman que Cicerón más bien se había servido de los προτρεπτικά de Posidonio o del προτρεπτικός de Aristóteles. Cf. Thiaucourt, *Essai sur les traités philos. de Cicerón*, p. 47 (París, Hachette, 1885).

Capítulo VI

Antíoco de Ascalón

Hemos terminado la historia de la Academia nueva. Antíoco de Ascalón, a quien nos presentan los historiadores, y que se presenta él mismo, como un académico, no merece este título, a no ser que se lo entienda en el sentido primitivo de la palabra: pertenece quizás, es por lo menos su pretensión –muy poco justificada, como se verá– a la Academia antigua; no pertenece a la nueva: es su enemigo declarado; lo dice él mismo en el *Lucullus*, donde visiblemente reproduce Cicerón sus propias palabras.[1]

Sin embargo, la historia de la filosofía de Antíoco es por doble razón el epílogo necesario de la historia de la nueva Academia. En primer lugar, Antíoco formó parte de la escuela de Filón durante mucho tiempo. Más tarde se separó de ésta y dirigió contra ella numerosas y graves objeciones. El historiador tiene mucho que ganar en no sustituir su propio juicio al de un contemporáneo de las doctrinas que él expone: la obra siempre tan delicada de la crítica se le ahorra; por lo menos, puede llegar a ser crítico sin dejar de ser historiador. En fin, sólo se tendría un conocimiento incompleto de una doctrina si se ignoraran

las objeciones a las cuales ha dado lugar. He aquí por qué estudiaremos también la filosofía de Antíoco, y nos dedicaremos principalmente a los puntos en los cuales depende aún de la filosofía de la nueva Academia.

I. Antíoco nació en Ascalón,[2] hacia[3] 124-127, a. de J. C. Tuvo por maestros al estoico Mnesarco[4] y, sobre todo, a Filón, cuyas lecciones siguió durante mucho tiempo.[5] No sabemos si, después de haber abandonado Atenas, fue a Roma; pero más tarde le encontramos de nuevo en Alejandría, con Luculo, en el año 87, según unos, 84, según otros.[6] Hacia 79, cuando Cicerón, durante la dictadura de Sila, juzgó prudente abandonar a Roma y fue a pasar seis meses en Atenas, Antíoco enseñaba allí con brillo:[7] era jefe incontestado de la Academia. En fin, acompañó también a Luculo a Siria y asistió a la batalla de Tigranocerta[8] (69 a. de J. C.). Murió poco tiempo[9] después, en Mesopotamia a consecuencia de las fatigas de la campaña.[10]

Cicerón, sin compartir todas las opiniones de Antíoco , sentía por él mucho afecto y admiración.[11] Alaba la amenidad de su carácter, la sutileza de su espíritu, el brillo de su palabra; es, sin duda, la dulzura de su elocuencia la que le había hecho apellidar el cisne.[12] Las amistades ilustres que el filósofo supo ganar y conservar, las de Ático, de Luculo, de Bruto, de Varrón, testifican que Cicerón no le ha juzgado con excesivo favor.

Conocemos los títulos de algunas obras de Antíoco: en primer lugar, el *Sosus*,[13] que escribió para responder a Filón, en el acceso de cólera que le habían provocado las aserciones de su maestro sobre la identidad de la Academia nueva y de la antigua:[14] protestaba con energía contra esta confusión, y reivindicaba para sí mismo, para los dogmáticos, para los estoicos el título de Académicos. Sexto[15] cita también un pasaje de un libro de Antíoco in-

titulado Κανονικά: sin duda, ahí trataba las cuestiones de lógica; vemos que en él menciona la opinión del célebre médico Asclepíades, según la cual las cosas son conocidas por los sentidos, y en modo alguno por la razón. Éste es quizás el libro que Cicerón tenía ante sus ojos cuando escribía el *Lucullus;* sin embargo, como sólo nombra el *Sosus,* es natural creer que se sirviera más bien de esta última obra.[16]

En otro libro, dirigido a Balbo,[17] Antíoco sostenía que entre los peripatéticos y los estoicos hay sólo una diferencia de palabras. En fin, Plutarco[18] nos habla de un libro Περὶ Θεῶν, que había escrito en los últimos días de su vida, puesto que es allí donde habla de la batalla de Tigranocerta. Independientemente de esas obras, que pertenecen a la segunda parte de su vida, Antíoco había escrito otras en su juventud, en las cuales defendía las ideas de Filón.[19] Pero no poseemos informes sobre esos primeros ensayos, y, sin duda, fueron olvidados temprano.

¿Por qué se separó Antíoco con tanto ruido de sus antiguos amigos? Sus adversarios no dejaron de poner esta defección en la cuenta de su ambición: se decía que había permanecido fiel a su maestro hasta el día en que tuvo, a su vez, discípulos: deseaba ser jefe de escuela, tener discípulos que fuesen llamados *Antioquios.*[20] No tenemos ninguna razón para asociarnos a estas acusaciones, dictadas quizá por el despecho: las tesis de Filón no eran de tal modo evidentes (y él mismo había variado), que estuviese prohibido a sus discípulos proclamar su insuficiencia y abandonarlas. ¿Cicerón está más bien en la verdad cuando dice que Antíoco no podía resistir a las objeciones unánimes de todos los filósofos? Sea lo que fuere, a partir de ese momento se dio una doble tarea: refutar las doctrinas de la Academia nueva y, continuando algunas de las ideas de la antigua, oponerle un dogmatismo rejuvenecido.

II. La requisitoria de Antíoco contra los académicos era ciertamente la parte principal de su enseñanza, su obra predilecta.[21] Ponía en la discusión un ardor extremo; hacía frente a sus adversarios en todos los puntos; no descuidaba ningún detalle; los perseguía por todas partes con un brío infatigable, una dialéctica flexible y animada y, hay que decirlo, algunas veces victoriosa.

No vacilaba[22] en hacer justicia a las cualidades de sus antiguos maestros: reconocía que procedían con método; dividían bien las cuestiones; las discutían a fondo. Ni siquiera pensaba reprocharles, como sin duda se había hecho más de una vez, la sutileza de sus análisis y de sus definiciones: nada más digno, a su parecer, de los verdaderos filósofos. No estimaba tampoco que el desdén fuese una respuesta suficiente a una doctrina que niega la posibilidad del conocimiento: encogerse de hombros y pasar por encima, so pretexto que se defiende una doctrina tan clara como el día, le parecía una refutación insuficiente. El tema vale la pena de ser estudiado por sí mismo; y si la evidencia se defiende por sí misma, sucede, sin embargo, que uno se deje ganar por ciertos prestigios, que se encuentre confundido por cuestiones sutiles y capciosas: hay que tener la respuesta lista, estar armados de manera tal, que se rechacen todos los ataques. Examinemos, pues, las tesis de los académicos.

Ante todo, no tienen razón para protegerse detrás de los nombres de los grandes filósofos: de Parménides, de Empédocles, de Demócrito, de Sócrates y de Platón. Con algunas excepciones, estos filósofos, muy lejos de decir que no sabían nada, afirmaron mucho más de lo que sabían. Y si a veces vacilaron ¿acaso después de su desaparición, el espíritu humano no ha podido descubrir ninguna verdad? Sócrates y Platón, en todo caso, no deben ponerse en el número de los que dudan: Platón, porque ha

dejado un sistema terminado en todas sus partes; Sócrates, porque no hay que engañarse sobre la modestia con la cual se disminuye en las discusiones: ésta es pura ironía, y sólo piensa en sorprender a su adversario.

Consideremos ahora las consecuencias a que conduce la doctrina académica. Toda representación, se dice, es infalible. Pero cada uno de nosotros, a cada instante, da un mentís a esta aserción. No nos detengamos a discutir el argumento de la rama sumergida en el agua, o del cuello de la paloma: los colores que vemos, los sonidos que oímos, los perfumes que respiramos nos inspiran una plena confianza. Y si se pone en duda la legitimidad de la sensación, el juicio, el razonamiento, la memoria llegan a ser imposibles: ¿cómo acordarse de las cosas falsas, de las cosas que el espíritu no ha aprehendido y que no conserva? Junto con la memoria, desaparece el arte. ¿Qué llegará a ser el geómetra, si no puede discernir nada cierto? ¿Cómo podrá el músico tocar con compás o seguir la marcha de los versos? En fin, cosa más grave, la virtud se hace imposible. ¿Se encontrarán hombres de bien, decididos a desafiar todos los tormentos antes que traicionar su deber, si las razones de esta obligación no son conocidas, percibidas, comprendidas, fijadas con una inalterable certeza? La acción, aun la más simple, supone ideas decididas, creencias. No se actúa sin deseo; ¿y cómo deliberar cuando se ignora si la cosa deseada es buena o mala, conforme o no con la naturaleza? Más razón, más filosofía, más de esos principios (δόγματα) que no se pueden traicionar sin crimen; más amistad, más patriotismo.

Dejemos a un lado las consecuencias de orden práctico y encaremos la cuestión desde el punto de vista teórico. Los académicos dicen: nada es cierto. Pero ¿esta misma aserción la admiten ellos como cierta? No; responde Carnéades a Antípatro, que le hacía esta objeción. El que

dice: nada es cierto, no hace ninguna excepción; esta proposición es sólo probable. No hay filosofía, replica Antíoco, que no tenga una opinión sobre estos dos puntos: el soberano bien o la regla de las costumbres y la distinción de lo verdadero y de lo falso. Cuando uno se hace pasar por filósofo, cuando se quiere enseñar a los demás lo que deben hacer y evitar, creer o rechazar, es preciso tener un principio. El principio de los académicos es que nada es cierto: es necesario, pues, que se atengan a este principio, que le sean fieles; en otros términos, que estén seguros.

Así acorralados, los académicos responden: ¿Es culpa nuestra si nada es cierto? Echadle la culpa a la naturaleza, que, según la expresión de Demócrito, ha ocultado la verdad en el fondo de un abismo. Abandonemos a los escépticos, de los cuales hay que desesperar, y para los que todo es tan incierto como la cuestión de saber si el número de estrellas es par o impar. Otros son más hábiles: distinguen lo que no puede conocerse y lo que es incierto. Según ellos, hay cosas que, sin poder ser conocidas o aprehendidas, son claras: conceden que hay probabilidad, verosimilitud; es ahí, dicen ellos, donde encuentran una regla para la acción y para el pensamiento.

Pero ¿cómo distinguir lo que es probable o verosímil de lo que no lo es, si no existe ningún signo distintivo de la verdad? Entre las representaciones verdaderas y las falsas no hay, decís, diferencia especifica. Siendo así, ¿con qué derecho se dice que unas se acercan a la verdad, que otras se alejan de ella? Ambas son igualmente sospechosas. Es burlarse decir que, al arrebatársenos el medio de conocer la verdad, se nos deja la verdad misma. ¡Decid a un ciego que, al quitársele la vista, no se le ha quitado lo que puede verse!

Se comete el mismo error cuando se reconoce que hay cosas evidentes *(perspicua)*, pero que no podrían ser percibidas. ¿Cómo decir que una cosa es evidentemente blanca, si puede suceder que lo negro parezca blanco? ¿Cómo decir de una cosa que es evidente o está finamente grabada en el espíritu, cuando no se sabe si el espíritu ha recibido su impresión?

¿Qué es, pues, la probabilidad? ¿Llamaréis probable la primera impresión que se os ofrece? ¿La acogeréis al primer golpe? ¿Qué cosa más temeraria? ¿No la admitiréis sino con circunspección y después de un examen atento? Pero cuando la habéis vuelto de todos los modos, decís que podrá aún suceder que ella sea falsa: ¿qué confianza tendréis, pues, en ella? Qué cosa más absurda decir: he aquí la seña, la prueba que me hace admitir esta aserción; sin embargo, es posible que sea falsa.

Considerada en la fórmula general que la expresa, la tesis de los nuevos académicos no puede sostenerse. Examinemos ahora los argumentos de detalle que se invocan en su favor.

Se distinguen con los estoicos varias clases de representaciones. Las divisiones son admirables, las definiciones, finas y exactas. Pero ¡cómo! ¿No es éste el lenguaje de hombres que tienen opiniones decididas? Esas maravillosas definiciones, una vez formuladas, ¿se las puede aplicar indiferentemente a no importa qué? Si es así, ¿cómo decir que son exactas? Si no es así, habría que convenir que hay objetos a los cuales sólo ellas convienen, y que esto se sabe. Y cómo no ver una contradicción manifiesta entre estas dos proposiciones, expresamente admitidas por los académicos: Hay representaciones falsas; entre las representaciones verdaderas y las falsas no hay diferencia específica. Al admitir la primera, negáis la segunda; al proclamar la segunda, destruís la primera.

Examinemos con cuidado el hecho mismo de la representación. La representación es un estado del alma, pero un estado que al mismo tiempo que es conocido nos hace conocer también lo que lo ha producido. Yo veo un objeto: viéndolo, me encuentro en un estado diferente de aquel en que me encontraba el instante anterior, y conozco dos cosas: ese estado mismo y aquello que lo ha provocado. La luz se revela a la vez que hace ver los objetos que ilumina: no puede suceder de otra manera en cuanto a la representación.[23]

Pero, se objeta, si la representación debe tener siempre un objeto, ¿a qué se debe que hay representaciones falsas exactamente semejantes a las verdaderas? Se van entonces a buscar los fantasmas del sueño, las ilusiones de la embriaguez, las alucinaciones de la locura. Dejemos a un lado el sorites, que permite pasar insensiblemente de la apariencia engañosa a la imposibilidad de distinguir *lo verdadero de lo falso*.[24] Es un sofisma: podría servir del mismo modo para probar que los lobos son perros. Lo que hay que oponer obstinadamente a todos esos ejemplos es que no ofrecen el verdadero carácter de la evidencia. En el sueño o en la embriaguez, las imágenes no tienen la misma nitidez que en la vigilia: se vacila, se tantea, se duda, y el loco, vuelto a sí mismo, se apresura a decir: mi corazón no está de acuerdo con mis ojos. ¿Y no hay que querer confundirlo todo para ir a buscar tales ejemplos? Deseamos saber dónde está la sabiduría, la lucidez, la seriedad, y se nos habla de locos, de dormidos o de borrachos. La única conclusión que pueda sacarse legítimamente de todos estos hechos es que para conocer la realidad los sentidos deben estar en buen estado. Nos aseguramos que esta condición se cumple cuando cambiamos la situación de los objetos que miramos, cuando modificamos la luz que los ilumina, cuando aumenta-

mos o disminuimos el intervalo que nos separa de ellos. Tomadas estas precauciones, podemos juzgar con toda seguridad.

¿Qué decir, en fin, de estas semejanzas, que tanto ruido producen, entre dos gemelos, dos huevos, dos cabellos? Todo el mundo reconoce esas semejanzas; pero ¿por qué concluir de ella la identidad de los objetos semejantes? ¿No distinguís dos gemelos? Su madre los distingue muy bien: con ayuda del hábito, los distinguiréis también. Se ha visto en Delo a gentes que, con el solo examen de un huevo, podían reconocer la gallina que lo había puesto. Y de razonar de esta manera, si todas las cosas en la realidad se confunden y no se disciernen, no es solamente el conocimiento, sino la existencia misma de la verdad lo que se hace imposible. Hasta la probabilidad desaparece: es necesario volver con Arcesilao a la suspensión del juicio. En el fondo, Arcesilao era más consecuente consigo mismo que Carnéades.

III. Es el dogmatismo estoico el que Antíoco quiere sustituir al probabilismo de la Academia nueva.[25] Al mismo tiempo, es cierto, se jacta de permanecer fiel a las doctrinas de Platón y de Aristóteles, que no distingue entre sí.

Si se juzga ese dogmatismo por la exposición que hace Varrón, en el libro I de los *Académicos* de Cicerón, Antíoco dividía la filosofía, como los estoicos, en tres partes; pero atribuía muy poca importancia a la física, y confiesa de buen grado que las cuestiones oscuras y difíciles de que ella se ocupa dan asidero a la argumentación escéptica de los académicos. Las dos cuestiones principales de la filosofía son para él la del criterio de la verdad y la definición del soberano bien.[26] En la exposición de Varrón, la moral ocupa el primer lugar, la física, el segundo; la lógica viene sólo en tercer lugar.

En moral, Antíoco admitía a la división de Carnéades.[27] Después de haber combatido y excluido todas las demás soluciones, se pronunciaba por la de los estoicos. El soberano bien consiste en vivir en conformidad a la naturaleza: el carácter distintivo del hombre es la razón; por lo tanto, el hombre debe atenerse a ésta. La virtud es para él el soberano bien.[28] Hasta aquí el Pórtico y la Academia están de acuerdo. He aquí donde se separan. Los estoicos no ven en el hombre sino la razón; Antíoco toma en cuenta la sensibilidad y el cuerpo.[29] Sin duda, siendo de naturaleza inferior, el cuerpo debe estar subordinado al espíritu;[30] pero el soberano bien implica la plena expansión del cuerpo y del espíritu, la posesión de bienes corporales tanto como de bienes espirituales.[31] La dicha, por consiguiente, implica también esta doble condición. Aristóteles o, por lo menos, Teofrasto y su escuela se inclinan sin razón a exagerar la importancia de los bienes exteriores.[32] Pero si la vida puede ser dichosa gracias a la sola virtud, no lo es en forma perfecta sino a condición de que los bienes exteriores se junten a la virtud: esto es lo que los estoicos han desconocido demasiado.[33] Antíoco, como se ve, acerca y reúne, más bien que concilia, concepciones divergentes de dos escuelas; ciertamente, ellas no están tan perfectamente de acuerdo entre sí, como él se place en afirmarlo, y Cicerón tiene razón al decirle que hay que elegir entre una y otra.[34] Antíoco se alejaba también del estoicismo cuando rehusaba admitir la igualdad de todos los pecados[35] y la impasibilidad absoluta del sabio.[36]

La física de Antíoco admite dos principios: la fuerza y la materia, que no pueden existir uno sin otro. La reunión de estos dos principios forma un cuerpo o cualidad (ποιότης). De esas cualidades, unas, en número de cinco, son simples e irreductibles: son los elementos; las otras

son compuestas, y constituyen todas las propiedades de los cuerpos. Bajo la diversidad de todos los cuerpos subsiste la unidad de la materia primitiva, divisible al infinito, eterna, indestructible, de donde ha salido todo y a donde todo debe volver. La reunión de todos esos cuerpos forma el universo, gobernado por una inteligencia suprema, perfecta y eterna: ella mantiene el orden y la armonía: es la Providencia. Se la llama también Dios, y algunas veces, la Necesidad, porque el encadenamiento que ella establece entre todas las partes del universo es inmutable y fatal.

Antíoco expone esta doctrina como si fuese común a Platón y a Aristóteles, lo cual es manifiestamente un error. Esa física panteísta es exclusivamente estoica: el desacuerdo entre la antigua Academia y el estoicismo es aquí aún innegable.

En lógica, Antíoco expone bastante exactamente la teoría platónica del conocimiento. Todo conocimiento tiene por punto de partida los sentidos, pero pertenece a la razón discernir la verdad. Los sentidos son débiles, imperfectos; no perciben las cosas que parecen conocer. No se ve bien cómo conciliaba Antíoco esta teoría con la de la representación comprensiva, que admitía con los estoicos, y, por otra parte, Cicerón dice que jamás se apartó de las huellas de Crisipo.[37] Por lo menos, abandonaba la teoría de las ideas de Platón, y Cicerón tiene razón cuando hace notar este desacuerdo.[38] Es posible, como lo señala Zeller,[39] que haya conciliado a Aristóteles y a los estoicos al declarar que la verdad reside en los conceptos formados por la razón con ayuda de los datos sensibles. Sin embargo, queda como cierto que Aristóteles atribuía a la razón un papel completamente diferente de aquel que le dejan los estoicos; aquí tampoco ha podido reunir Antíoco dos doctrinas, en realidad muy diferentes, sin

hacer violencia a una de ellas: encontramos por todas partes el mismo eclecticismo, sin discernimiento y sin profundidad.

IV. De las dos partes de la obra filosófica de Antíoco, la parte negativa y destructiva, como sucede tan a menudo, es la que le hace más honor. Su dogmatismo no revela ninguna originalidad. Se limita a repetir, sin profundizarlas, las aserciones de los estoicos: a veces le basta con atenuarlas y con suavizar algunas paradojas insostenibles. Si invoca la gran autoridad de Platón y de Aristóteles, es casi siempre al revés: altera y debilita su doctrina para ponerla de acuerdo con la de los estoicos, y este mismo acuerdo es de pura apariencia.

A su vez, la crítica que le hace a la nueva Academia no deja de tener sutileza y vigor. Por lo menos, puede decirse que los adversarios del probabilismo no han encontrado jamás otros argumentos que los suyos.

Sin embargo, la crítica de Antíoco sería mucho más decisiva si opusiera a Carnéades y a Filón otra cosa que el dogmatismo sensualista de los estoicos. Antíoco tiene quizá razón; pero no da buenas razones. Muy fuerte en el ataque, se hace muy débil cuando se trata de sustituir con una tesis positiva la tesis escéptica que él combate. La objeción de los académicos contra la representación comprensiva, si no nos engañamos, subsiste enteramente. Qué responder a este argumento de Carnéades: si, como sostienen los estoicos, la representación comprensiva corresponde exactamente a su objeto, dos objetos diferentes deben provocar representaciones específicamente distintas. Ahora bien, la experiencia prueba que no ocurre nada de eso: a cada instante, objetos diferentes provocan representaciones idénticas. Aquí está el nudo de la dificultad: Antíoco tuvo, al menos, el mérito de comprenderlo, pues

consagraba jornadas enteras a la discusión de este punto. Pero sus argumentos, tales, por lo menos, como los ha conservado Cicerón, no resuelven la dificultad.[40] Tenemos ahí una impresión de embarazo y de indecisión: la Academia nueva permanece victoriosa: a decir verdad es del sensualismo de quien triunfa. Sin duda menos por culpa de Antíoco que de la doctrina que le era común con los estoicos. Con sólo invocar el testimonio de los sentidos, con encerrarse en el empirismo, Berkeley y Hume lo han probado más tarde, es imposible fundar una sólida teoría de la certeza.

V. ¿Cuáles fueron, después de Filón y Antíoco, los destinos de la Academia nueva? Parece que en el ardiente debate que se trabó entre el maestro y el discípulo, éste último llevó la ventaja. La manera como Cicerón[41] nos dice: *Philone vivo, academiae patrocinium non defuit,* ¿no indica que una vez desaparecido Filón la Academia no tuvo más defensor? Es, por otra parte, lo que testifica expresamente el mismo Cicerón cuando dice que la Academia se encuentra abandonada,[42] que en Grecia misma no halla más partidarios.[43]

Sin embargo, hay que hacer aquí una distinción. La Academia no tuvo más representantes en Atenas: es que Filón, que había abandonado Grecia en la época de la guerra de Mitridates, ya no regresó allí.[44] Los tuvo en Roma: Cicerón, primero, después Cotta,[45] tal vez[46] P. y C. Selio y Tetrilio Rogo. Pero no era necesario contar con los romanos para dar a las ideas griegas un desarrollo original.

La Academia nueva tuvo también adeptos en Alejandría, que se había convertido desde esa época en la capital filosófica de Grecia. Cicerón nos habla, en efecto, de Heráclito de Tiro, discípulo de Filón, al mismo tiempo que Antíoco,[47] que resistió hasta el fin en favor de las doc-

trinas de su maestro, y combatió a Antíoco como una suavidad obstinada. Probablemente, a él hace alusión Cicerón cuando dice que la doctrina de Filón, *prope dimissa, revocatur.*

Quizás hay que contar también entre los discípulos fieles de Filón a Eudoro de Alejandría. Por lo menos, a éste nos lo presentan[48] como académico. Sabemos de él que había escrito un libro donde examinaba προβληματικῶς todas las cuestiones filosóficas, lo cual significa probablemente[49] que exponía todas las opiniones a la manera académica, sin pronunciarse y dejando a los lectores el cuidado de concluir. Sin embargo, vemos que había escrito un comentario[50] sobre las *Categorías* de Aristóteles y quizá sobre la *Metafísica*;[51] verosímilmente, también había[52] explicado el *Timeo* de Platón. Todo esto hace pensar que nos la habemos con un ecléctico. En fin, un pasaje que Ario Dídimo le tomó, y que Estobeo[53] nos ha conservado, indica, por su modo de obrar a la estoica, que había hecho más de una concesión al Pórtico. Quizás en él pensaba Enesidemo cuando reprochaba a los académicos el no ser más que estoicos en lucha con estoicos.

Al lado de Eudoro hay que colocar a ese Ario Dídimo, al cual Estobeo[54] le tomó todo el capítulo VII de las Ἐκλογαί. Este filósofo es el mismo[55] que fue amigo íntimo de Augusto y de Mecenas[56] que dirigió una *Consolación* a Livia[57] y contribuyó por medio de su amistad con Octavio a salvar a Alejandría, su patria.[58]

Zeller ha señalado con razón que su exposición de la moral peripatética tiene un tono estoico: Ario llega hasta a emplear expresiones puramente estoicas para traducir las ideas morales de Platón y de Aristóteles.[59] Sin embargo, esta razón no sería decisiva para colocarlo entre los estoicos; en efecto, los antiguos no se preciaban siempre de una escrupulosa exactitud histórica, y Ario, a la vez que

sólo quería hacer obra de historiador, ha podido servirse de expresiones familiares y más conocidas en su tiempo para expresar ideas más antiguas. Por otra parte, si muy a menudo está de acuerdo con Antioco[60] pueden citarse también muchos puntos en los cuales se halla en contradicción con él.[61]

La cuestión sería difícil de resolver, si el descubrimiento del *Index Laurentianu*[62] no hubiese venido a zanjar todo debate. Vemos, en efecto, que Diógenes coloca expresamente a Ario entre los estoicos y que le sitúa entre Antipatro de Tiro y Cornuto.[63]

La Academia nueva, por lo tanto, terminó con Filón, a lo sumo con Eudoro. Antíoco triunfa decididamente. Éste tuvo, por otra parte, un gran número de discípulos: en Roma, a Varrón, Luculo y Bruto;[64] en Alejandría, a su hermano Aristo,[65] Aristón y Dión[66] finalmente a Ario Dídimo y muchos otros también, de los cuales no vamos a ocuparnos, puesto que no pertenecen a la Academia nueva.

Así, el estoicismo se establece definitivamente sobre las ruinas de la Academia. Es cierto que esto es como consecuencia de un compromiso, firmado por Antíoco, que reconcilia a Zenón y a Platón. La paz se concertó a costa de Filón, y la Academia compró su unidad al arrojar fuera de su seno esa tradición idealista y escéptica que durante tanto tiempo había ensayado conciliar con las exigencias de la moral y de la vida práctica. Esta tradición era, sin embargo, auténticamente platónica; y es una cuestión saber si la Academia ganó más que perdió al despojarse de un elemento, embarazoso, es cierto, pero que tenía su valor y su dignidad y, en todo caso, dependía estrechamente de lo que había de mejor en el platonismo y el aristotelismo. Desde el punto de vista moral, sin duda alguna, Platón y Aristóteles están más cerca de Zenón que de

Carnéades y de Filón ¿habrían suscrito ellos las paradojas de los estoicos? Es esto lo que explica y justifica en un sentido la victoria de Antíoco. Pero jamás Platón ni Aristóteles habrían admitido el sensualismo estrecho de los estoicos: a condición de hacer silencio sobre este punto, no obstante ser capital; de olvidar algunas de sus creencias más caras, se les ha podido conciliar con los discípulos de Zenón. Sacrificando el idealismo al sensualismo y a una especie de materialismo, Antíoco hizo triunfar la moral estoica. Es cierto que los eclécticos, que lo suavizaban todo, pudieron suavizar el rigor estoico, al mismo tiempo que atemperaban hasta suprimirlo el idealismo platónico. Pero no es por medio de compromisos como se hace la filosofía.

Por consiguiente, si hay que juzgar la empresa de Antíoco, se encuentra uno en un verdadero embarazo: aquí también, como decían de buen grado los académicos, existe el pro y el contra. Es cierto que esa larga serie de filósofos, reunidos por Antíoco bajo el título respetado de la Academia y que va de Sócrates, Platón y Aristóteles a Zenón y a Crisipo, la cual abarca todas las glorias de la filosofía antigua, desempeña un papel bastante grande. Sin embargo, no puede impedirse que se piense que entre nombres tan diversos la buena inteligencia es sólo aparente y como de ostentación; que todos esos filósofos, reunidos a pesar suyo, cesarían en seguida de estar de acuerdo si comenzaran a hablar, y que el que firmó el tratado de alianza en su nombre no tenía quizá autoridad para representarlos. Tal vez se permita también tener una mirada de simpatía para los proscritos a los cuales la derrota del idealismo ha excluido definitivamente del coro de filósofos y que soportarán ante la historia el castigo de haber combatido demasiado animosamente el sensualismo. En todo caso, no es en esa querella de filósofos don-

de se encuentra el verdadero y puro espíritu[67] de la antigua Academia; éste reaparecerá verdaderamente cuando renazca la metafísica en la escuela de Alejandría.

Notas

[1] *Ac.*, II, IV, 12: "... audirem Antiochum contra academicos disserentem." Cf. II, VI,18.

[2] Estrabón, XVI, II., 29. – Plut., *Luc.*, 42. *Cic.*, 4. *Bruto*, 2. – Eliano, V. *H.*, XII, 25. – Estéfano de Bizancio, citado por Fabriciu:, *Biblioth.* Gr., t. III, p. 537.

[3] No tenemos indicaciones precisas sobre la fecha del nacimiento de Antíoco; pero cuando tuvo conocimiento, en Alejandría, de los libros de Filón (Cic., *Ac.*, II, IV, 11) en 84 u 87 (véase arriba, p. 225), ya estaba separado de su maestro, cuyas lecciones sabemos que había seguido durante largos años. No se engañará uno mucho, al parecer si se admite que en esa época Antíoco debía tener alrededor de cuarenta años: lo cual coloca su nacimiento hacia 124 o 127 a. de J. C. Chappuis, cuyo libro *(De Antiochi Ascalonitae vita el doctrina,* París, 1854) ha sido imprudentemente plagiado por d'Allemand (*De Antiocho Ascalonita,* Marpurgi Cattorum, 1856), indica el año 128.

[4] Numen. Ap. Euseb., *Praep. Ev.*, XIV, IX, 3. San Agustín, *Contra academicos,* III, XVIII, 41. Cic., *Ac.*, II, XXII, 69.

[5] Cic., *Ac.*, II, XXII, 69.

[6] Cic., *Ac.*, II, IV, 11; n., 4; XLX, 61.

[7] Cic., *Brut.*, XCI, 315. *Ac.*, I, IV, 13; II, XXXV, 113. *Leg.*, I, XXI, 54. *Fin.*, V, I, 1. – Plut., *Cic.*, 4.

[8] Plut., *Luc.*, 28.

[9] Cic., *Ac.*, II, XIX, 61: "...Haec Antiochus in Syria quum esset mecum, paulo ante quam est mortuus."

[10] *Index Herc.*, XXIV, 5.

[11] *Ac.*, II, H, 4; XXXV, 113.

[12] Estéfano de Bizancio, *l. c.*

[13] Soso es el nombre de un filósofo, compatriota de Antíoco, y que pertenecía a la escuela estoica (Estéfano de Bizancio, *l. c.*).

[14] Cic., *Ac.*, II,. IV, 11.

[15] *M.*, VII, 201.

[16] Cf. Thiaucourt, *op. cit.*, p. 58.

[17] Cic., *De nat. Deor.*, I, VII, 16.

[18] *Luc.*, 28.

[19] Cic., *Ac.*, II, xxn, *69.*

[20] Cic., *Ac.*, II, XXII, 70: "... fore ut ei se sequerentur, Antiochii vocarentur".

[21] Cic., *Ac.*, II, VI, 18; S. Agustín, *Contra academic.*, II, VI, 15.

[22] Tomamos todos los informes que van a seguir del *Lucullus* de Cicerón, *passim*.

[23] Sexto, *M.*, VII, 162.

[24] Cic., *Ac.*, II, XVI, 49.

[25] Cic., *Ac.*, II, XLIII, 132: "... (Antiochus) qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus stoicus".

[26] Ac., II, IX, 29: "Etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri, el finem bonorum".

[27] Véase arriba, p. 185. Cic., *Fin.*, V, VI, 16.

[28] Cic., *Fin.*, V, IX, 26. Pisón expone la doctrina de Antíoco, *Fin.*, V. III, 8.

[29] *Ac.*, I, V, 19. Cf. *Fin.*, V, XIII, 37; XIV, 40; XVII, 47.

[30] Cic., *Fin.*, V, XII, 34.

[31] Cic., *Ac.*, I, VI, 22: "In una virtute esse positam beatam vitam, nec vinec tamen beatissimam, nisi adjungerentur et corporis, et cetera, quae supra dicha sunt, ad virtutis usum idonea." Cf. *Ac.*, II, XLIII, 134. *Fin.*, V, XXIV, 71; XXIV, 81.

[32] Cic., *Fin.*, V, V, 12. *Ac.*, I, X, 35.

[33] Cic., *Fin.*, V, XXIV, 72.

[34] *Ac.*, II, XLIII, 132.

[35] Cic., *Ac.*, II, XLIII, 133.

[36] Cic., *Ac.*, II, XLIV, 135.

[37] *Ac.*, II, XLVI, 143.

[38] *Ibid.*

[39] *Op. cit.*, IV, 603. 3ª edic.

[40] Cic., *Ac.*, II, XVI, 49.

[41] *Ac.*, II, VI, 17.

[42] *Ac.*, II, IV, 11.

[43] *De N. D.*, I, V, 11.

[44] Cic., *Tusc.*, V, XXXVII.

[45] Cic., *De N. D.*, I, VII, 16.

[46] Cic., *Ac.*, II, IV, 11.

[47] Ac., II, XV, 11. Cf. *Index Herc.*, XXXIII (*ab imo*), 4, donde quizá se indica que había vivido setenta años.

[48] Estob., *Ecl.*, II, 48. Cf. Röper, *Philolog.*, VII, 534.

[49] Zeller (IV, 612) interpreta de otra manera esa palabra. Hirzel (III, p. 247) combate, con razón, según nosotros, esta interpretación.

[50] Simplic. *Schol. in Arist.*, 61, *a*, 25.

[51] Alejandro, *Metafísica*, XLIV, 23.

[52] Plut., *De anim., procr. in Tim., 3.*

[53] *Ecl.*, II, 48. Véase Thiaucourt, *De Stob. Ecl. earumque fontibus*, c, VI, p. 58. París, Hachette, 1885.

[54] Thiaucourt, *ibid.*, 56.

[55] Este punto ha sido puesto en duda (Heine, *Jahrbuch für class. Philol.*, 1869), pero sin razón. (Ver Diels, *Doxog. Graec.*, p. 86). A su vez, hay que distinguir a Ario de Δίδυμος 'Ατήϊος, de que habla Suidas. (Zeller, *op. cit.*, p. *615*, 2.)

[56] Eliano, *Var. Hist.*, XII, 25.

[57] Un fragmento ha sido conservado por Séneca, *Const. ad Marc.*, 4.

[58] Plut., *Praec. ger. reip.*, XVIII, 3. *Reg. Apoph.*, *Aug.*, III, 5. *Anton.*, 80. Suet., *Octav.*, 89.

[59] Thiaucourt, *op. cit.*, p. *59*.

[60] Zeller, p. 616, 1.

[61] Hirzel, *op. cit.*, II, p. 713, 695; III, p. 244. Hirzel, que quiere a toda fuerza hacer de Eudoro y de Ario continuadores de Filón, señala con razón que Ario muestra hacia Filón una gran admiración (Estobeo, II, 40) y que aquél parece conocer y citar a Platón mucho mejor que a Antíoco, el cual lo conocía sólo de segunda mano (p. 242). Pero todos estos argumentos caen, según parece, ante el texto formal del *Index Laurentianus*, del cual no habla Hirzel. Cf. Diels., *Dox. Gr.*, p. 81.

[62] Val. Rose, *Hermes*, I, 370.

[63] Es, por otra parte, lo que confirma Séneca, *Quaest. nat.*, VII, XXXII, 2: "Academici et veteres, et minores, nullum antistitem reliquerunt."

[64] Cic., *Brut.*, XCVII, 332. *Ac.*, I, III, 12. *Fin.*, V, III, 8. *Tusc.* V, VIII, 21.

[65] Cic., *Ac.*, II, IV, 12; I, III, 12, etc.

[66] Cic., *Ac.*, II, IV, 12.

[67] San Agustín no se ha engañado en esto. Si, como hemos mostrado, atribuye sin razón a los nuevos académicos secretos dogmas platónicos, ha visto bien, por lo menos, que ellos estaban en muchos puntos más cerca del verdadero espíritu platónico que sus rivales estoicos. Antíoco es a sus ojos una especie de traidor, que abandonó la plaza al enemigo. *Contr. academic.*, III, XVIII, 41: "[Antiochus] in Academiam veterem, quasi vacuam defensoribus et quasi nullo hoste securam, velut adjutor et civis irrepserat, nescio quid inferens mali de stoicorum cineribus quod Platonis avitaviolaert..."

Libro III

El escepticismo dialéctico

Capítulo I

La escuela escéptica

Nada más oscuro que la historia del escepticismo a partir del momento en que, habiendo cesado de existir la Academia nueva, se ve renacer una escuela que toma el nombre de pirrónica. Apenas si, para un período de cerca de doscientos años, podemos saber cuáles fueron las doctrinas de los más ilustres escépticos. El escepticismo es como un río que se hunde en la tierra para no reaparecer sino muy lejos del lugar en que ha desaparecido.

Poseemos una lista de filósofos escépticos, pero es muy corta para el largo espacio de tiempo que debe cubrir. Es necesario que exista una laguna en la sucesión de los filósofos escépticos. ¿Dónde está esa laguna? Es éste un primer paso que hay que intentar.

Además, se admite generalmente que a partir del momento en que el pirronismo reaparece bajo su propio nombre, la escuela escéptica forma un todo, en el cual no hay motivo para introducir ninguna subdivisión. El *nuevo escepticismo*, para la mayor parte de los historiadores, comprende sin distinción a todos los filósofos que se sucedieron desde Ptolemeo hasta Sexto Empírico. Se cree que su

doctrina se desarrolló regularmente, sin modificación notable; en particular, se da por admitido que la unión del escepticismo con la medicina empírica, innegable desde Menódoto hasta Sexto, comenzó mucho más temprano, y que la mayor parte de los escépticos, si no todos, han sido al mismo tiempo médicos.

Ensayaremos, por el contrario, establecer que hay motivos para distinguir dos períodos, que se suceden, sin duda, sin interrupción en el tiempo, pero que difieren por el carácter de las doctrinas. En el primero, el escepticismo es sobre todo dialéctico. En el segundo, se hace empírico, forma alianza con la secta médica que lleva el mismo nombre, y, sin abandonar nada de los argumentos precedentemente invocados, agrega a éstos algunos nuevos y los anima con un espíritu completamente distinto. El examen y la comparación de las doctrinas justificará esa distinción. En el presente capítulo, cuando pasemos revista a la serie de filósofos escépticos, mostraremos que no hay históricamente ninguna razón seria para considerar a los filósofos escépticos de nuestro primer período como médicos o como si tuvieran alguna afinidad con el empirismo.

I. Un texto de Diógenes[1] muy importante desde el punto de vista que nos ocupa contiene la lista de los filósofos escépticos. "Timón, al decir de Menódoto, no tuvo sucesor. Su secta terminó junto con él, para ser reemplazada enseguida por Ptolemeo de Cirene. Pero Hipóboto y Soción dicen que tuvo por discípulos a Dioscórides de Chipre, Nicóloco de Rodas, Eufranor de Seleucia y Prailo de Tróade... Eufranor tuvo por discípulo a Eubulo de Alejandría, y Eubulo fue el maestro de Ptolemeo; Sarpedón y Heraclides escucharon a Ptolemeo. A Heraclides sucedió Enesidemo de Gnoso; a Enesidemo, Zeuxipo de

Polis; a Zeuxipo, Zeuxis, llamado el Patizambo; a Zeuxis, Antíoco de Laodicea del Lico; a Antíoco, Menódoto de Nicomedia, médico empirista, y Teodas de Laodicea. A Menódoto sucedió Heródoto de Tarso, hijo de Arice; a Heródoto, Sexto Empírico, autor de diez libros sobre el escepticismo y de otras obras excelentes; a Sexto sucedió Saturnino Citenas, empirista como él."

Un cálculo muy simple prueba que esta lista es incompleta, o que ha habido un período durante el cual la escuela escéptica dejó de tener representantes. En efecto, Timón, como se ha visto, parece haber vivido hasta 235 a. de J. C. Se fija poco más o menos unánimemente la fecha de la aparición de Sexto Empírico en el año 180. Entre estos dos puntos extremos han transcurrido cuatrocientos quince años; y para llenar este intervalo, tenemos doce nombres; todavía hay que señalar que varios filósofos, Sarpedón y Heraclides, Menódoto y Teodas, recibieron las lecciones de un mismo maestro, lo que excluye la idea de doce generaciones sucesivas. Si hubo doce jefes de la escuela escéptica, sería necesario dar a cada uno una duración de treinta y cinco años, lo cual no tiene ejemplo y es inadmisible.

No hay razón para creer que Diógenes o los autores en los cuales se inspira hayan omitido ningún nombre. Por el contrario, dos textos precisos nos dicen que ha habido una laguna en la enseñanza escéptica: el de Diógenes, que se acaba de leer, y otro, no menos formal, de Aristocles.[2]

Queda por saber dónde está esa laguna.

Se admite generalmente que se produjo sea después de Timón, sea después de Eubulo. La primera opinión tiene en su favor la afirmación formal de Menódoto, el cual, siendo uno de los representantes más ilustres de la escuela escéptica, debía conocer bien su historia. La segunda se

funda en un cálculo todavía muy simple. Enesidemo vivió, según la mayor parte de los historiadores, al comienzo de nuestra era o, cuando mucho, según una opinión defendida con mucho ardor por Haas,[3] hacia el año 60 a. de J. C. Tomando por punto de partida esta fecha extrema, se ve que Ptolemeo sólo está separado de Enesidemo por Sarpedón y Heraclides, que fueron sus discípulos. Se va tan lejos como es posible cuando se admite con Haas que vivió hacia 150-120 a. de J. C. Pero, por otra parte, Eubulo sólo está separado de Timón por dos generaciones: no puede haber ido más allá del año 135 a. de J. C. Por lo tanto, es imposible que Ptolemeo haya sido, como dice Diógenes, discípulo de Eubulo. Advirtamos, por otra parte, que Diógenes habla en su nombre y, cuando nombra al discípulo de Eubulo, cesa de invocar los testimonios de Menódoto o de Soción. Ha habido, pues, antes de Ptolemeo un eclipse de la escuela escéptica.

Este cálculo, en lo que tiene de esencial, no lo pone nadie en duda. Sin embargo, Haas se ha separado aquí de la opinión común de los historiadores. Hay una laguna, según él; pero ésta se ha producido después de Enesidemo. En cuanto al período que nos ocupa, estima que el escepticismo no desapareció, sino que solamente dejó de llevar un nombre propio y que se ha confundido con la Academia nueva. Bien que Timón haya tenido palabras duras para Arcesilao,[4] habría terminado por entenderse con él, y Arcesilao sería su verdadero continuador. Los escépticos habrían fraternizado con los nuevos académicos y hecho causa común con ellos contra los estoicos. Sólo más tarde, cuando Carnéades introdujo en la doctrina modificaciones que alteraban su pureza, Ptolemeo de Cirene habría denunciado la alianza y comenzado de nuevo a hacer rancho aparte.

Esta interpretación, ingeniosa hasta la sutileza, no nos

satisface. Sea por una razón o por otra, queda ya admitido que la escuela escéptica dejó de tener existencia perceptible durante algún tiempo. Hay que llamar las cosas por su nombre, y eso se llama un eclipse. Por otra parte, tendremos ocasión de examinar las relaciones del pirronismo y de la Academia nueva, y ver si en alguna época fueron tan estrechas como lo cree Haas. En fin, uno de los maestros de la secta nos dice en términos claros que ha habido una interrupción.[5] Nos atendremos a este testimonio formal.

II. Sólo a partir de Ptolemeo los filósofos escépticos se suceden sin interrupción. En ese largo espacio de tiempo, creemos que hay que distinguir dos períodos: uno, que comprende a los escépticos desde Ptolemeo hasta Menódoto; otro, que se extiende de Menódoto a Saturnino. Examinemos, reservando a Enesidemo, que será objeto de un estudio particular, lo que sabemos de los filósofos del primero de esos períodos, e indaguemos en particular si hay buenas razones para creer, como se dice a menudo, que hayan sido médicos. Pero antes convendrá decir algunas palabras sobre los supuestos sucesores de Timón, según Hipóboto y Soción.

No sabemos nada de Dioscórides de Chipre, de Nicóloco de Rodas, de Eufranor de Seleucia. De Prailo, Diógenes nos dice solamente que mostró una energía tal, que, aunque inocente, se dejó crucificar por sus conciudadanos sin dignarse dirigirles una palabra. Eubolo es también completamente desconocido.

Sucede lo mismo en cuanto al renovador del escepticismo, Ptolemeo de Cirene: la fecha de su vida, como se ha visto arriba, no puede fijarse sino indirectamente, en su relación con la de Enesidemo, que suscita también graves dificultades.

De dos discípulos de Ptolemeo, uno, Sarpedón, es completamente desconocido. Sobre el segundo, Heraclides, se cree tener algunos informes que importa examinar de cerca. Se conocen a varios Heraclides que fueron médicos: ¿no es uno de ellos al mismo tiempo el filósofo escéptico cuyas lecciones recibió Enesidemo?

Galeno nos habla, ante todo, de un Heraclides que fue comentador de Hipócrates,[6] médico empirista[7] y autor de una obra intitulada Περὶ τῆς ἐμπειρικῆς αἱρέσεως.[8] Además, cita en varias ocasiones a Heraclides de Tarento, comentador de Hipócrates,[9] discípulo del herofileo Mancias,[10] pero que más tarde se afilió a la secta empirista. Evidentemente, esos dos Heraclides no forman sino uno solo.

Hay otro, llamado por Galeno y Estrabón[11] Heraclides de Eritrea, del cual se nos dice que fue discípulo de Crisermo[12] y herofileo; había comentado, no ya, como el precedente, todas las obras de Hipócrates sino solamente las *Epidemias.*[13]

¿Uno de esos dos Heraclides es Heraclides el escéptico? Estamos tentados de decir que el escéptico y el empirista de Tarento son el mismo personaje, cuando pensamos en los vínculos estrechos que unieron al escepticismo con el empirismo. Éste es el partido que ha tomado Haas[14] sin vacilar. Pero hay que saber si esos vínculos existían ya en la época de que hablamos. Por otra parte, la cronología opone un obstáculo insalvable. Los historiadores de la medicina asignan a Heraclides de Tarento una fecha muy anterior: habría vivido de 250 a 220, según Daremberg,[15] y Sprengel[16] sitúa hacia 276 la fecha de Mancias, que fue ciertamente el maestro de Heraclides. Admitiendo que esta fecha esté muy alejada, puesto que Celio Aureliano[17] llama a Heraclides *eorum (empiricorum) posterior atque omnium probabilior,* hay siempre esto: que, según

otro texto de Celso,[18] debió de preceder considerablemente a la época de Asclepíades, que vivió hacia 100-80 a. de J. C. Por lo tanto, no ha podido ser el maestro de Enesidemo, aun si se admite que este filósofo ha vivido en 60 a. de J. C. Como lo hace observar Zeller[19] sólo torturando el texto, Haas pudo acomodarlo a su tesis.[20]

Si nuestro escéptico no es Heraclides de Tarento, ¿puede ser Heraclides de Eritrea? Zeller, sin pronunciarse, se inclina hacia esta opinión: por lo menos, no ve un obstáculo en las fechas. Nos parece, sin embargo, que hay uno y completamente insalvable.

Es muy cierto que Estrabón[21] dice formalmente que Heraclides de Eritrea, el herofileo, fue su contemporáneo. Pero, por otra parte, los historiadores de la medicina asignan a Heraclides de Eritrea una fecha mucho más antigua: Sprengel[22] le hace vivir hacia 204 a. de J. C., y Daremberg[23] ve en él a un contemporáneo de Heraclides de Tarento. Entre esas dos fechas, el fin del siglo III a. de J. C. y fin del I, la diferencia es considerable. Es necesario, o que los historiadores de la medicina se hayan engañado gravemente, o que, según la hipótesis de Daremberg,[24] haya habido dos Heraclides, igualmente herofileos y ambos de Eritrea.

¿Cuáles son los argumentos que hacen valer los historiadores de la medicina? Daremberg invoca el pasaje en el cual Galeno[25] los cita juntos: pero esta razón no es decisiva, puesto que la semejanza de los nombres basta para explicar ese acercamiento. Pero en otro lugar,[26] Galeno cita a Heraclides de Eritrea entre *los primeros* que han comentado a Hipócrates. Sigue de ordinario con mucha exactitud el orden de las épocas; ahora bien, Heraclides de Eritrea está colocado entre Zeuxis de Tarento, muy antiguo, como lo demostraremos más lejos, y Baqueo y Glaucias, que lo son aún más. En fin, cosa de-

cisiva, Heraclides de Eritrea nos es dado como el discípulo de Crisermo;[27] poseemos pocos informes sobre este médico, pero se está de acuerdo en situarlo en el siglo III[28] a. de J. C.

Por consiguiente, no queda más sino adherirse a la hipótesis de Daremberg, por inverosímil que pueda parecer al principio. Ha habido dos Heraclides de Eritrea, herofileos ambos, y si uno de ellos ha sido el maestro de Enesidemo, es el contemporáneo de Estrabón.

Esa calidad de herofileo no es un obstáculo, como lo dice Zeller. Si la mayor parte de los escépticos son empiristas, no lo son todos: prueba de ello es Sexto Empírico,[29] que fue quizá metódico, y Heródoto. Sprengel,[30] advierte, por otra parte, que muchos herofileos habían adoptado los principios empiristas.[31]

Si pudiera establecerse con certeza que el maestro de Enesidemo fue Heraclides de Eritrea, contemporáneo de Estrabón, se habría conseguido un argumento decisivo para resolver el problema tan difícil de la fecha de Enesidemo. Pero, como acabamos de verlo, la certeza falta enteramente. Nada prueba que el maestro de Enesidemo haya sido un médico, y quizá sólo hay aquí una homonimia fortuita. El nombre de Heraclides era muy común entre los griegos. Pauly[32] cita hasta nueve de ellos que alcanzaron alguna celebridad. La única razón que provoca estos acercamientos es que muchos escépticos fueron al mismo tiempo médicos; pero sólo a partir de Menódoto se tiene el derecho de considerar la unión entre el escepticismo y el empirismo como consumada. En la enumeración que nos ha dejado, Diógenes, al nombrar a Menódoto, agrega que era empirista: ¿qué significaría esta mención si sus predecesores lo hubiesen sido también? Es más plausible admitir que él fue el primero. Es quizás una ilusión histórica transportar a los primeros lo que se nos ha afirmado

sólo de los últimos. A Enesidemo no se le menciona en ninguna parte como un médico: ¿por qué lo habría sido su maestro? Se puede ser escéptico sin ser médico, y médico, incluso empirista, sin ser escéptico. Ni históricamente ni lógicamente deriva el escepticismo del empirismo, y el empirismo no deriva tampoco del escepticismo.[33] Las dos doctrinas debieron de desarrollarse paralelamente; sólo muy tarde descubrieron sus afinidades y se unieron. Mostraremos también que, por razones de pura doctrina, el escepticismo de Enesidemo debe distinguirse del de los médicos. Por esto concluiremos de buen grado que Heraclides el escéptico no es ni de Tarento ni de Eritrea. Es un personaje del cual sólo se sabe el nombre, a la manera de Sarpedón y de Zeuxipo; y todos nuestros esfuerzos para sacarle de su oscuridad son perfectamente vanos.

Enesidemo sucedió a Heraclides. Volveremos más adelante sobre este filósofo, el mayor nombre quizá de la escuela escéptica.

Tuvo por sucesor a Zeuxipo de Polis,[34] del cual nada sabemos, y que fue reemplazado por Zeuxis. Diógenes[35] nos enseña que ese filósofo había conocido a Enesidemo y había compuesto un libro: Περὶ διττῶν λόγων. Este título hace pensar que, como muchos otros escépticos, exponía el pro y el contra sobre diversos temas, a fin de concluir en la *isostenia*, es decir, en el igual valor de las tesis contradictorias y, por consiguiente, en la imposibilidad de afirmar nada.

Respecto a Zeuxis, una cuestión se presenta, análoga a la que hemos encontrado a propósito de Heraclides. Se conoce a dos Zeuxis, ambos médicos: uno, empirista[36] y comentador de Hipócrates[37] (es probablemente el mismo que es llamado Zeuxis de Tarento,)[38] otro, Zeuxis de Laodicea, herofileo y fundador de la gran escuela de medici-

na herofilea, establecido en Laodicea a ejemplo de la escuela erasistratea fundada en Esmirna por Icesio.[39]

Haas[40] afirma y Zeller[41] se inclina a creer que Zeuxis el escéptico no es otro que Zeuxis el empirista. Pero hay aquí una dificultad que parece insuperable. Galeno[42] cita a Zeuxis entre los *primeros* que comentaron a Hipócrates. Por otra parte, el hecho de que Zeuxis esté citado en varias ocasiones con Heraclides de Tarento, da motivo para creer que era poco más o menos del mismo tiempo, y Daremberg[43] aun cree que era anterior a él. Pero hay más: en un texto que ni Haas ni Zeller han citado, Zeuxis está expresamente designado por Galeno como el más antiguo de los empiristas.[44] En otro lugar se dice que los escritos de Zeuxis llegaron a ser muy raros,[45] lo cual no se explicaría casi si él hubiera vivido al fin del siglo I después de J. C.

En fin, Erociano[46] coloca a Zeuxis antes de Zenón, que vivió hacia 250-222.

Por todas estas razones[47] creemos que, con los historiadores de la medicina, hay que asignar a Zeuxis el empirista una fecha muy anterior: 270-240, según Daremberg; por consiguiente, no tiene nada de común con Zeuxis el escéptico.

Habría menos dificultad en identificar a este último con Zeuxis de Laodicea, tanto más cuanto que, según la observación de Zeller,[48] su sucesor en la escuela escéptica, Antíoco, era también de Laodicea. Zeller objeta que ese Zeuxis era un herofileo; pero era un herofileo, Filino, el que había fundado el empirismo, y hemos visto que quizá los herofileos y los empiristas habían acabado por entenderse sobre muchos puntos. Otra dificultad, señalada también por Zeller, es que, según esto, Zeuxis habría tenido dos sucesores: como filósofo, en la escuela escéptica, según Diógenes, habría sido reemplazado por Antíoco;

como médico, en la escuela herofilea, según Estrabón, Alejandro Filaletes habría tomado su lugar. Quizá no es esto todavía una razón decisiva. Zeller invoca otra, más grave. Si Zeuxis el escéptico y su sucesor médico, Alejandro Filaletes fueron contemporáneos de Estrabón, es decir, vivieron hacia 15-20 d. de J. C., su quinto sucesor, según la lista de Diógenes, Sexto Empírico, que vivió al fin del segundo siglo después de J. C., está separado de él por un intervalo de cerca de doscientos años. Es imposible admitir que cada uno de los filósofos intermedios hayan enseñado durante cuarenta años poco más o menos, sobre todo si se piensa que dos de ellos, Menódoto y Teodas, conocieron al mismo maestro.

Parece, pues, igualmente inadmisible que Zeuxis el escéptico se confunda sea con Zeuxis de Tarento, sea con Zeuxis de Laodicea. Es, sin duda, un tercer personaje, y esta vez también, como a propósito de Heraclides, advertiremos que si ha habido médicos con el nombre de Zeuxis, ello no es una razón ni para que hayan sido escépticos, ni para que Zeuxis el escéptico haya sido médico. Ha habido también muchos Zeuxis en Grecia: Pauly cuenta hasta seis de ellos. Renunciemos, pues, a aproximaciones que nada justifica suficientemente, y demos gracias a Dios porque no se haya encontrado en el curso de los siglos otros médicos con el mismo nombre de un filósofo escéptico. Habríamos tenido que hacer, a su vez, el mismo penoso trabajo que nos ha costado Heraclides y Zeuxis.

Antíoco, de Laodicea del Lico,[49] sucedió a Zeuxis. Todo lo que sabemos de él es que, como Zeuxis y Enesidemo,[50] sólo creía en los fenómenos.

Con los sucesores de Antíoco,[51] Menódoto y Teodas, comienza un nuevo período en la historia del escepticismo: hablaremos de él más adelante. Es tiempo ahora de buscar lo que podemos saber de las doctrinas de los filó-

sofos a que hemos pasado revista y, sobre todo, del más ilustre de ellos: Enesidemo.

Notas

[1] IX, 116.

[2] Ap. Euseb., *Praep. ev.*, XIV, XVIII, 29; Μηδενὸς ἐπιστραφέντος αὐτῶν, ὡς εἰ μηδὲ ἐγένοντο τὸ παράπαν, ἐχθὲς καὶ πρώην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον Αἰνησίδημός τις ἀναζωπυρεῖν ἤρξατο τὸν ὕθλον τοῦτον.

[3] *De Philosobh. sceptic. successionibus,* Disertación inaugural, p 13. Wurtzburg, Stuber, 1875.

[4] *Dióg.*, IX, 114, 115.

[5] La interpretación que da Haas (p. 11) de la palabra de Menódoto διέλιπεν ἡ ἀγωγή parece inadmisible. En ninguna parte se ve que los escépticos tuviesen una manera particular de vivir *(vitae rationes et instituta)*. Cf. Zelle, *De Philos. der Griechen,* vol. IV, p. 483, 2.

[6] *In Hipp. de med. offic.*, I, vol. XVIII, *b*, p. 631. Edit. Kuhn, Lipsiae, 1833. *In Hipp. de hum. prooem.*, rol. XVI, p. 1.

[7] *De ther. meth.*, II, 7, vol. X, p. 142. *In Hipp. aphor.*, VII, 70, vol. XVIII, a, p. 187. *Subfig. Emp.*, p. 66, 10.

[8] *De lib. propr.*, 9, vol. XIX, p. 38.

[9] *In Hipp. de hum.*, I, 24, vol. XVI, p. 196.

[10] *De comp. med. sec. loc.*, VI, 9, vol. XII, p. 989: Εὕροις δ' ἂν μετὰ τοὺς παλαιοὺς Μαντίᾳ καὶ Ἡρακλείδῃ τῷ Ταραντίνῳ πλεῖστα φάρμακου γεγραμμένα... Πολὺ δ' ἔτι τούτων ἀνωτέρω ὁ Ἡερακλείδης καὶ ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ Μαντίας. Ἀλλὰ Μαντίας μὲν, ὡς ἐξ ἀρχῆς ἦν Ἡροφίλειος οὕτω καὶ διέμεινεν ἄχοι παντὸς. Ὁ δ' Ἡρακλείδης ἐπὶ τὴν τῶν ἐμπειρικῶν ἰατρῶν ἀγωγὴν ἐπέρκρινεν, ἰατρὸς ἄριστος τά τε ἀλλα τῆς τέχνης γεγονὼς καὶ πλείστων φαρμάκων ἔμπειρος.

[11] *Geogr.*, XIV, p. 645.

[12] Galen., *De diff. puls*, IV, 10, vol. VIII, p. 743. *In Hipp. epid.*, X, vol. XVII, a, p. 608 (donde hay que leer, sin duda, Ἡρακλείδου en lugar de Ἡρακλείου). *Ars Med.*, vol. I, p. 305.

[13] *In Hipp. epid.*, I, vol. XVII, a, p. 793.

[14] *Op. cil*, p. 67. Philippson, *De Philod. libro* π. σημείων (Berlín, 1875), hace también de Heraclides un contemporáneo de Zenón el epicúreo.

[15] *Histoire des sciences médicales,* cap. VIII, p. 167 (París, J. B. Baillière, 1870).

[16] *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzeneikunde, chronologische Uebersicht* (Halle, Gebrauer, 1800).

[17] *De morb. acut.*, I, 17.

[18] *De Medie., prooem.*, V, 3. Edit. Daremberg. (Lipsiae, Teubner, 1859). "Ejus autem, quae victu morbos curar, longe clarissimi auctores etiam altius quaedam agitare conati, rerum quoque naturae sibi cognitionem vindicaverunt, tanquam sine ea trunca et debilis medicina esset. Post quos, Serapion primus omnium nihil hanc rationalem disciplinam pertinere ad medicinam prolessus, in usu tantum et experimentis eam posuit. Quem Apollonius et Glaucias et aliquanto post Heraclides Tarentinus et aliqui non mediocres viri secuti, ex ipsa professione se empiricos appellaverunt. Sic in duas partes ea quoque, quae victu curar, medicina divisa est, aliis rationalem artem, aliis usum tantum sibi vindicatibus, nullo veto quicquam *post eos, qui supra comprehensi sunt,* agitante nisi quod acceperat, donec Asclepiades medendi rationem ex magna parte mutavit."

[19] *Op. cit.*, t. V, p. 3, I,

[20] Él entiende que las palabras *post eos qui supra comprehensi sunt* designan, no a los médicos que se acaban de nombrar, sino en general a los *clarissimi auctores* anteriores a Serapión. De esta manera, entre Heraclides y Asclepíades podría no haber intervalo apreciable. Por otra parte, debe quitar todas las dudas un pasaje de Galeno, *De comp. medie. sec. loc.*, VI, 9, vol. XII, p. 989, citado arriba, p. 274. La expresión πολὺ τούτων ἀνωτέρω ὁ Ἡρακλείδης καὶ ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ Μαντίας, después de una enumeración en la que está comprendido Asclepíades, parece decisiva.

[21] *Geogr.*, XIX, p. 645: Ἐκ τῆς αὐτῆς πόλεως (Ἐρύθρα) καὶ καθ' ἡμᾶς Ἡρακλαίδης Ἡροφίλειος ἰατρὸς συσχολαστὴς Ἀπολλωνίου τοῦ Μυός.

[22] *Op. cit, Chronolog. Uebersicht.* Cf. p. 597.

[23] *Op. cit.*, p. 167.

[24] *Ibid.*

[25] *In Hipp, epid.*, X, vol. XVII, a, p. 608: Τὰς ὑφ' Ἡρακλείου (sc. Ἡρακλείδου) τοῦ Ταραντίνου τε καὶ τοῦ Ἐρυθραίου γεγραμμένας ἀποδείξεις. ...

[26] *In Hipp. epid.*, I, vol. XVII, a, p. 793: Τῶν πρώτων ἐξηγησαμένων τὸ βιβλίον, ἐν οἷς, καὶ Ζεῦξίς ἐστιν ὁ Ταραντῖνος καὶ Ἐρυθραῖος Ἡρακλείδης καὶ πρὸ αὐτῶν Βακχεῖός τε καὶ Πλαυκίας.

[27] *De diff. puls.*, IV, 10, vol. VIII, p. 743.

[28] 230 a. de J. C., según Sprengel (*l. c.*); 270-240, según Daremberg (*l. c.*).

[29] Véase más arriba p. 276.

[30] *Op. cit.*, p. 595.

[31] Es cierto que esta advertencia no parece casi poderse aplicar a Heraclides de Eritrea (Galeno, *Ars med.*, vol. I, p. 305). Agreguemos que, cuando expresa esta opinión, Sprengel se apoya en el ejemplo de Zeuxis, a la vez hero-

fileo y empirista; y éste es un punto en el que ciertamente se engaña. Véase más arriba p. 276.

[32] *Real-Encyclopädie der classischen Alterthumwissenschaft.* Stuttgart, Metzler, 1844.

[33] Sexto, después de haber declarado que la doctrina de los médicos metódicos tiene más afinidad con el escepticismo que la medicina empirista, agrega que esa afinidad misma no tiene nada de absoluto y que sólo puede comprobársela por la comparación de las teorías: lo cual parece querer decir que ellas se produjeron aisladamente, con plena independencia, y que el acercamiento no pudo realizarse sino después. (*P.*, I, 241: ... καὶ ὡς πρὸς σύγκρισιν ἐκείνων οὐχ ἁπλῶς ῥητέον ἐκ τούτων καὶ τῶν παραπλησίων τούτοισ τεκμαιρομένοις.)

[34] Cobet escribe Ζεύξιππος ὁ πολίτης en lugar de πολίτης, haciendo así de Zeuxipo un conciudadano de Enesidemo. Se hace observar que, para que esa lección fuese legítima, sería necesario que pudiera leerse ὁ πολίτης αὐτοῦ.

[35] IX, 106.

[36] Galeno, *In Hipp. aphor.* VII, 70, vol. XVIII, a, 187.

[37] *In Hipp. epid.*, I, vol. XVII, a, p. 605, 793. *In Hipp. de hum.*, vol. XVI, p. 1. *Ibid*, 1, 24, vol. XVI, p. 196. *In Hipp. de med. off.*, I, vol. XVIII, b, p. 631.

[38] Galeno, vol., XVII, *a*, p. 793.

[39] Estrabón, *Geogr.*, XII, p. 580.

[40] *Op. cit.*, p. 73.

[41] *Op. cit.*, V, p. 4, 2.

[42] *In Hipp. de hum.*, I, 24, rol. XVI, p. 196: Ὁ μὲν γὰρ Πλαυκίας καὶ Ἡρακλείδης ὁ Ταραντῖνος, καὶ Ζεῦξις, οἱ πρῶτοι πάντα τε τοῦ παλαιοῦ συγγράμματα ἐξηγησάμενοι... Ῥοῦφος δὲ ὁ Ἐφέσιος καὶ Σαβῖνος ἐκ τῶν νεωτέρων. Haas cita este texto; pero aun si se supone que las palabras οἱ πρῶτοι sirven solamente para oponer Heraclides y Zeuxis a los νεώτεροι, Rufo de Éfeso y Sabino, contemporáneos de Trajano, no se ve bien cómo ese pasaje autorizaría a Haas a decir que Zeuxis ha vivido hasta el año 100 después de J. C. (*Ultra centesimum post Christum annum vitam non protulit*).

[43] *Op. cit.*, cap. VIII.

[44] *In Hipp. praed.*, III, 58, vol. XVI, p. 636: Ῥοῦφος μὲν ὁ Ἐφέσιος ἀνὴρ φυλάσσειν μὲν ἀεὶ πειρώμενος τὰς παλαιὰς γραφὰς, ἐνταυθοὶ δὲ ἐπιτιμῶν Ζεύξιδι τῷ παλαιτάτῳ ἐμπειρικῷ, τῷ εἰς ἅπαντα τὰ Ἱπποκράτους βιβλία γεγραφότι ὑπομνήματα... Ζεῦυξις δὲ, εἰ ἄρα δεῖ καὶ τούτου μνημονεῦσαι...

[45] *In Hipp. epid.*, X, vol. XVII, a, p. 605: Λέλεκται μὲν οὖν ἃ μέλλω λέγειν ὑπὸ Ζεύξιδος ἐν τῷ πρώτῳ εἰς τὸ προκείμενον βιβλίον ὑπομνημάτων, καὶ ἦν ἴσως ἄμεινον ὥσἀρ εἴωθα ποιεῖν ἐν τοῖς τοιούτοις ἀναπέμψαι τοὺς βουλομένοιυς τὴν ἱστορίαν ταύτην

γνῶναι πρὸς ἐκεῖνο τὸ βιβλίον, ἀλλ' ἐπειδὴ τὰ τοῦ Ζεύξιδος ὑπομνήματα μηκέτι σπουδαξόμενα σπανίζει, διὰ τοῦτ' ἠξίωσαν ἐμὲ διελθεῖν αὐτὰ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τοῦ Μνήμονος ποιησάμενον αὐτῆς.

[46] *Glossar, in Hippocr.*, p. 87. Edit. Franz. Lipsiae, 1780. Ἄμεινον δὲ οἶμαι ἀναγεγραφέναι τοὺς περὶ τον Ζεῦξιν, εἶτα καὶ Ζήνωνα. Cf. Galeno, vol. XVII, *a*, p. 619, 623.

[47] El argumento invocado por Haas (*op. cit.*, p. 74) para establecer que Zeuxis es posterior a Heraclides de Eritrea, contemporáneo de Estrabón, sería decisivo si el texto de Galeno que él invoca (*In. Hipp. epid.* VI, 1, vol. XVII, a, p. 793: Ζεῦξις... ὁ Ταραντῖνος καὶ ὁ 'Ερυθραίος 'Ηρακλείδης καὶ πρὸ αὐτῶν Βακχεῖος τε καὶ Πλαυκίας), no se refiriera visiblemente al primer Heraclides de Eritrea, discípulo de Crisermo, y mucho más antiguo que Estrabón. (Véase p. 277)

[48] *Op. cit.*, rol. V, p. 4, n. 5. Haas (p. 74, n. 2) distingue también a Zeuxis el escéptico de Zeuxis el herofileo.

[49] Estrabón, *Geogr.*, XII, VIII, 16, p. 358.

[50] Diόg., IX, 106.

[51] Además de los filósofos comprendidos en la lista de Diógenes, y que son solamente los jefes de la escuela, ha mencionado también cierto número de escépticos. Numenio está nombrado por Diógenes (IV, 102) con Timón, Enesidemo y Nausífanes. Pero hay quizás aquí una confusión. (Véase p. 107) Mnaseas y Filomeno son citados por Aristóteles. (Ap. Euseb., *Praep. Ev.*, XIV, VI, 5). Diógenes (VII, 32, 33, 34) habló también de un Casio, pirrónico, que había dirigido a Zenón numerosas críticas. Probablemente es el mismo del que habló Galeno *(De subfig. empírica*, p. 40, Bonnet, Bonn, 1872), que proscribía el empleo del razonamiento llamado paso de lo semejante a lo semejante y que había escrito un libro entero sobre este tema. El hecho de que Casio había tratado una tal cuestión y la oposición que Galeno estableció contra él y Teodas hacen pensar que vivió poco más o menos en la misma época y que fue contemporáneo de Menódoto.

Agripa, como se verá, es también un escéptico fuera de lista. Sucede lo mismo con Apeles, que había escrito un libro intitulado *Agripa*, y con Teodosio (Diόg., IX, 70. Cf. *Suidas*, Πυρρώνειον). Este último pretendía, en sus *Sumarios escépticos*, que la filosofía escéptica no debe llamarse pirrónica; pues si el movimiento del pensamiento en un sentido o en otro no puede ser comprendido por nosotros, resulta que no conocemos las opiniones de Pirrón, y, por consiguiente, no podemos declararnos pirrónicos. Por otra parte, Pirrón no había inventado el escepticismo. Quizás es este Teodosio el que quería contar a Homero, a los siete sabios y a Eurípides entre los antepasados del escepticismo (Diόg., IX, 71). Decía también que no se debe llamar pirrónicos sino a los que viven a la manera de Pirrón.

Según Suidas, Teodosio habría compuesto varias obras, entre otras un comentario del resumen de Teodas y algunas más sobre temas de matemáticas

y de astronomía. Pero como Suidas mismo habla de otro Teodosio que había compuesto un libro sobre la primavera, Haas (p. 79) conjetura con verosimilitud que Teodosio el escéptico es el de Trípoli, y que éste debe distinguirse de Teodosio de Bitinia (Estrabón, *Geogr.*, XII, p. *566)*, el matemático. Hay que contar también entre los escépticos a Dionisio de Egina, cuyo libro, intitulado Δικτυακά, ha sido resumido por Focio *(Myriobib.*, cod., 185). Trataba allí cincuenta cuestiones de medicina, y en cada caso, a la manera de los escépticos, oponía las tesis contrarias. Por ejemplo, mostraba primero que el deseo de beber y de comer tenía su asiento en todo el cuerpo; después, establecía que sólo residía en el estómago.

Capítulo II

Enesidemo

Enesidemo[1] es, con Pirrón, el más ilustre representante del escepticismo en la Antigüedad. Entre estos dos hombres, las diferencias son numerosas. Pirrón, se ha visto, es sobre todo un moralista y desdeña la dialéctica. No sabemos casi nada de las ideas de Enesidemo sobre la moral; en cambio, estamos seguros de que ha sido un dialéctico sutil y profundo; es él quien ha dado al pirronismo una forma filosófica y científica; el escepticismo le debe sus argumentos más fuertes y temibles; ha merecido ser comparado a Hume y a Kant.

Conocemos mal las ideas de Pirrón, pero tenemos detalles bastante numerosos sobre su vida y su carácter. Ocurre a la inversa con Enesidemo. Sus doctrinas nos son conocidas en forma incompleta, pero de una manera precisa y muy segura; no sabemos casi nada de su vida, y nada de su persona; sólo han sobrevivido sus pensamientos. Parece que la malignidad de la suerte se haya complacido en multiplicar las contradicciones respecto de este personaje que veía contradicciones por todas partes. Es imposible conciliar los informes sobre la fecha de

su vida que han llegado a nosotros. Se le cuenta de ordinario entre los nuevos escépticos; pero hay fuertes razones para ponerle entre los antiguos. Algunos testimonios precisos nos lo representan como el escéptico por excelencia. Pero otros, no menos ciertos, nos hacen ver en él a un dogmático, partidario de las teorías de Heraclides. Ensayemos, sin prometernos lograrlo, la dilucidación de estas cuestiones; se trata, antes de indicar lo que podemos saber de su obra, de buscar lo que conocemos de su vida y de sus escritos.

I. Enesidemo nació en Gnoso,[2] Creta, o quizás en Egeo;[3] enseñó en Alejandría,[4] no se sabe en qué época. En un período de 210 años (80 a. de J. C. a 130 d. de J. C.) no puede asignársele un lugar con certeza. Algunos historiadores le hacen vivir hacia 130 d. de J. C.; otros, al comienzo de la era cristiana; otros, en fin, ven en él a un contemporáneo de Cicerón. Examinemos las razones que pueden darse en apoyo de cada una de estas opiniones.

Maccoll[5] escoge la fecha 130 d. de J. C. sin apoyarse en otros textos que el de Aristocles en Eusebio,[6] en el cual se presenta a Enesidemo como habiendo vivido recientemente, ἐχθὲς καὶ πρώην. Pero, además de que esta hipótesis no toma en cuenta otros textos que se verán más adelante, comete el error de atribuir una importancia excesiva a la expresión de Aristocles. Si la palabra ἐχθὲς καὶ πρώην puede designar un período de por lo menos setenta años, pues Aristocles vivió al fin del siglo II de la era cristiana y quizás en el III, ¿por qué no designaría también un período de ciento cincuenta años, o aun uno más largo? Hay que notar, por otra parte, que Aristocles opone Enesidemo a Pirrón, muerto desde hacía mucho tiempo; y con relación a este último, la tentativa de Enesidemo para renovar el escepticismo podía parecerle reciente.

Según Ritter,[7] Saisset[8] y Zeller,[9] Enesidemo habría vivido al comienzo de la era cristiana. Para fijar esta fecha, se apoyan en el pasaje en el cual Diógenes[10] da la lista de los filósofos escépticos, desde Pirrón hasta Saturnino. Se ha visto antes[11] que, en ese largo período, podemos fijar dos puntos de referencia: la fecha de la muerte de Pirrón (275 a. de J. C.) y la de la muerte de Sexto Empírico (210 d. de J. C.). Entre estos dos términos extremos debe de haber una laguna, y, según Menódoto, esta laguna debe ser colocada después de Timón. En tal caso, remontando de Sexto a esos predecesores y tomando por término medio de la enseñanza de cada uno una duración de veinticinco años,[12] se calcula que Enesidemo ha debido vivir al comienzo de la era cristiana. Hay que convenir en que este modo de determinación no tiene precisión, y uno no puede contentarse con él a no ser que sea imposible encontrar otro mejor. ¿No podría fijarse la fecha de Enesidemo con ayuda de otros informes que el pasaje tan embarazoso de Diógenes? Algunos historiadores lo han pensado.

Se ha visto más atrás[3] cómo Haas se ha inclinado a sostener que hay una laguna en la lista de los escépticos después de Enesidemo, y no antes de él. Según Haas, Enesidemo sería el último de los antiguos escépticos, y no el primero de los nuevos: habría vivido hacia 80-60 antes de J. C. Esta opinión, que ha sido ya la de Fabricio[14] y de Ravaisson,[15] ha sido admitida por Diels[16] y Natorp,[17] y descansa en dos razones principales.

En el análisis de la obra de Enesidemo, que nos ha conservado Focio,[18] se dice que en su tiempo la Academia había llegado a ser casi estoica. Ahora bien, Sexto,[19] cuando habla de Antíoco, se expresa poco más o menos en los mismos términos, si bien puede preguntarse si los dos escritores no tenían bajo sus ojos o no recordaban el mis-

mo texto de un filósofo más antiguo, quizá de Enesidemo mismo.

Además, Focio nos enseña que el libro de Enesidemo, intitulado Πυρρώνειοι λόγοι, estaba dedicado a un romano ilustre, L. Tuberón.[20] Si se piensa que Cicerón[21] habla en varias ocasiones de Tuberón como de un amigo de las letras y de la filosofía, distinguido a la vez por las cualidades de su espíritu y por el brillo de las dignidades de que estuvo investido, es natural creer que ese Tuberón es precisamente aquel a quien dedicó Enesidemo su libro.

La fuerza de estas razones no nos parece seriamente debilitada por las objeciones de Zeller. La más grave de esas objeciones es que Cicerón no sólo no habla de Enesidemo, sino que, en muchas ocasiones, hasta declara que el pirronismo es una doctrina muerta.[22] ¿Cómo creer que Cicerón, siempre tan bien informado y tan curioso, haya ignorado la existencia de un filósofo como Enesidemo? ¿Cómo admitir, sobre todo, que haya sido indiferente a una doctrina tan próxima a la de la Academia y que no haya sabido nada de la ruptura que se operaba bajo los auspicios de su amigo Tuberón entre un académico (Enesidemo había comenzado por ser un académico) y el resto de la escuela?

Sin embargo, no es imposible suprimir la dificultad. En primer lugar, hemos visto ya que, cuando Cicerón habla de Pirrón, es siempre y únicamente al moralista a quien tiene presente: la doctrina que no tiene ya representantes es la de la indiferencia, y no el escepticismo, tal como lo entendía Enesidemo. Además, Cicerón no conocía casi las doctrinas filosóficas sino por intermedio de sus maestros, los filósofos de la Academia nueva. Se comprende que éstos hayan puesto poco celo en propagar una doctrina nueva, particularmente dirigida contra ellos. Es posible, en fin, que Cicerón haya oído hablar de la ense-

ñanza de Enesidemo, pero muy poco para conocerla bien, o que no se haya dignado discutirla. Esto es, por lo menos, lo que parece indicar un pasaje de los *Académicos*,[23] en el cual Cicerón hace alusión, sin darle importancia, a una doctrina que parece ser el escepticismo radical de Enesidemo.

Zeller, por negarse a ver en Enesidemo a un contemporáneo de Cicerón, está obligado a suponer que el Tuberón a quien Enesidemo dedica su libro fue un sobrino o un descendiente del amigo de Cicerón. Pero esta hipótesis es poco verosímil. Resulta del texto de Focio que Tuberón no era solamente conocido en el mundo de las letras: era un político,[24] y esta designación, que conviene muy bien al amigo de Cicerón, no parece aplicarse a ningún otro personaje con el mismo nombre.

Queda, en fin, el texto de Focio, que presenta con el de Sexto tales analogías, que casi no se puede dudar que proviene de una misma fuente. Zeller piensa que Antíoco no es el único académico que haya podido merecer el reproche que Enesidemo dirige a la Academia de su tiempo. Pero un examen atento del texto de Focio muestra que no se trata de Antíoco ni de ningún filósofo de su escuela. En efecto, vemos allí que los académicos dogmatizan en muchos puntos, y sólo resisten a los estoicos en la cuestión de la representación comprensiva.[25] Ahora bien, precisamente en este punto, Antíoco, a quien Cicerón llama *germanissimus stoicus*, estaba de acuerdo con los estoicos,[26] tenemos por garantía de esto todo el segundo libro de los *Académicos*. No es ciertamente a Antioco[27] sino a Filón o a uno de sus sucesores a quien hace alusión Enesidemo en el texto de Focio. Sabemos, en efecto, que Filón, después de ciertas concesiones hechas al dogmatismo, se negaba a ceder en la cuestión del criterio. Por lo demás, todo el pasaje de Enesidemo muestra bien que los académicos de

que habla se hacían pasar por escépticos, lo cual no era el caso de Antíoco. En efecto, les reprocha afirmar y negar dogmáticamente ciertas cosas y decir al mismo tiempo que todo es incomprensible.[28] Les muestra que hay que elegir, es decir, abstenerse de afirmar y de negar o renunciar a decir que todo es incomprensible. Ahora bien, este reproche es precisamente el mismo que, en Cicerón,[29] Antíoco dirige a Filón, y sabemos que Antíoco combatía ardientemente la teoría de los nuevos académicos.

En fin, no hay motivo para suponer que Enesidemo haya dirigido sus críticas, no contra Filón mismo, sino contra sus sucesores; pues, salvo Eudoro de Alejandría, y aun la cosa es muy dudosa,[30] Filón no dejó discípulos. Parece, por lo tanto, más dudoso que Enesidemo haya sido el contemporáneo de Filón, de Antíoco y de Cicerón y que haya enseñado hacia 80-70 antes de J. C.[31]

II. Las obras atribuidas a Enesidemo por los diversos autores cuyos testimonios se nos han conservado, son cinco: 1° Los ocho libros de los Πυρρώνειοι Λόγοι;[32] 2° Κατὰ σοφίας;[33] 3° Περὶ ζητήσεως;[34] 4° Υποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια;[35] 5° Στοιχειώσεις.[36]

Es una cuestión saber si los dos últimos titulos designan obras particulares o partes de obras precedentes. Ritter[37] se inclina a creer que la Υποτύπωσις no es sino el primer libro de los Πυρρώνειοι Λόγοι;[38] Haas[39] piensa que este título designa el conjunto de los Πυρρώνειοι Λόγοι, que pueden considerarse como un resumen de la doctrina escéptica. Según Saisset[40] y Zeller,[41] por lo contrario es más probable que sea una obra particular; pues, según el testimonio de Aristocles, los diez tropos estaban desarrollados en esa obra; ahora bien, en el análisis que Focio nos ha dejado de los Πυρρώνειοι Λόγοι, no ha hecho mención de ellos. En cuanto a las Στοιχειώσεις y

a otro título mencionado por Sexto,[42] no poseemos ningún dato preciso.

De las tres obras que son con seguridad de Enesidemo, hay dos de las que sólo conocemos los títulos; los ocho libros de los Πυρρώνειοι Λόγοι son los únicos sobre los cuales tenemos informes ciertos: Focio nos ha conservado el análisis de ellos. La finalidad del autor era mostrar que nada puede conocerse con certeza[43] y que hay que prohibirse a sí mismo toda afirmación; la obra estaba dedicada a L. Tuberón, partidario de la Academia. Parece que después de haber formado parte de esta escuela Enesidemo haya roto con ella, precisamente en esa obra, para declararse en favor del escepticismo.

Por eso, su primer cuidado fue señalar netamente lo que separa a los académicos y a los pirrónicos. Los académicos son dogmáticos: ora afirman sin reserva, ora niegan sin vacilar. Por el contrario, jamás los pirrónicos dicen que una cosa es o no es verdadera: no afirman nada, ni siquiera que no afirman nada, y si se sirven de esta fórmula, todavía demasiado afirmativa para su gusto, es porque el lenguaje los obliga a ello. Además, los académicos están a menudo de acuerdo con los estoicos: son, a decir verdad, estoicos en lucha con estoicos. Así, ellos hacen una distinción entre la sabiduría y la locura, entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso, entre lo probable y lo que no lo es: sólo vacilan respecto a la φαντασία καταληπτική. Nada semejante ocurre entre los pirrónicos. En fin, estos últimos tienen aún sobre los académicos la superioridad de que no se encuentran en contradicción consigo mismos; en efecto, es contradecirse sostener que no hay nada cierto y, al mismo tiempo, hacer una elección entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal. Habiendo opuesto así las dos doctrinas, Enesidemo termina su libro con el resumen de todo el sistema[44] pirrónico.

El segundo libro desarrolla lo que está indicado en el primero: trata de los principios,[45] de las causas, del movimiento, de la generación y de la destrucción. El tercero está consagrado a la sensación y al pensamiento;[46] el cuarto demuestra que no hay signos, después indica las dificultades relativas a la naturaleza, al mundo, a la existencia de los dioses. El quinto muestra que no puede haber causas: ocho tropos, distintos de los diez tropos de que se tratará más adelante, están expuestos allí. El sexto trata del bien y del mal; el séptimo combate la teoría de las virtudes; el octavo quiere probar que ni la dicha, ni el placer, ni la sabiduría constituyen el soberano bien, y que no hay ningún fin que el hombre pueda proponerse.

Fuera de esas indicaciones, encontramos en Sexto varios pasajes donde se nombra a Enesidemo y que reproducen exactamente, si no los términos mismos de que se sirvió, a lo menos su pensamiento. Hay alguna dificultad para decidir en qué punto preciso se detienen los argumentos tomados a Enesidemo y en qué momento Sexto comienza de nuevo a hablar por su propia cuenta.

Esos pasajes son los siguientes: 1° *M.*, IX, 218 (sobre las causas), hasta la sección 266, según Fabricio;[47] hasta 258, según Saisset,[48] pues las palabras τοίνυν οὐδὲ κατὰ διάδοσιν tienen el carácter de una conclusión y de una transición; hasta 227, según Zeller,[49] pues las palabras καὶ πάλιν εἰ ἔστι τί τινος αἴτιον indican el comienzo de un nuevo argumento. Parece que no puede atribuirse con toda seguridad a Enesidemo sino el pasaje comprendido entre 218 y 227.

2° *M.*, VIII, 40 (sobre la verdad), hasta la sección 55, según Saisset; hasta la 48 solamente, según Zeller y Haas.[50] La razón dada por Haas, que la regresión al infinito invocada al fin del argumento no podría pertenecer

a Enesidemo, pues esa manera de argumentar sólo data de Agripa, no es decisiva. Pero Sexto[51] combate la opinión de los que consideran como verdadero lo que obtiene comúnmente la adhesión (τὸ πολλοὺς πεῖθον) bien, esta opinión la sostuvo precisamente Enesidemo.[52] No hay, pues, motivo para atribuir a Enesidemo una contradicción tan formal, sobre todo si se pone atención en que evidentemente un argumento nuevo comienza en la sección 48.

3° *M.*, VIII, 215 (sobre los signos), hasta la sección 244, según Saisset; hasta 235, según Zeller.[53] Parece, en efecto, que Sexto, so pretexto de defender a Enesidemo, aprovecha la ocasión para hacer gala de sus conocimientos en lógica estoica.

Se puede poner en relación con Enesidemo el pasaje en que Sexto[54] expone los diez tropos. Se verá más adelante que el fondo de esta teoría es de Enesidemo, pero Sexto la expone libremente,[55] sin pretender dar una clasificación metódica y definitiva.[56]

¿Con qué parte de los Πυρρώνειοι Λόγοι hay que relacionar los diversos pasajes citados arriba?

Sexto[57] sólo da indicación formal sobre el texto relativo a los signos, extraído del cuarto libro, lo que está de acuerdo con los informes de Focio.

Para el texto relativo a las causas, Saisset,[58] apoyándose en un pasaje de Focio,[59] lo relaciona con el quinto libro; Zeller[60] cree que hay que colocarlo más bien en el segundo libro. Focio dice, en efecto, que en ese libro se trataba de las causas, de la generación y de la muerte. Ahora bien, precisamente en el pasaje de que se trata, Sexto afirma que Enesidemo se ocupaba de las dificultades relativas a la generación. En el quinto libro se trataba sobre todo, a propósito de las causas, de los ocho tropos que ya hemos mencionado.

En fin, el texto sobre la verdad debe estar relacionado manifiestamente con el primer libro, en razón del testimonio de Focio.

El pasaje en que están expuestos los diez tropos debe ser verosímilmente atribuido, como se ha visto más arriba, a la obra que Enesidemo había intitulado Γποτύπωσις.

He aquí los únicos[61] datos positivos que nos permiten volver a encontrar, libre, tanto como es posible, de las interpretaciones y de los comentarios, el pensamiento de Enesidemo. Con ayuda de esos documentos ensayaremos reconstruir su argumentación.

Notas

[1] Hemos consultado sobre Enesidemo: Ravaisson, *Essai sur la métaphysique de Aristote,* t. II, p. 251; *Le scepticisme* (París, Didier, 2ª ed., 1865); Maccoll, *The greek sceptics, from Pyrrho to Sextus* (London, Macmillan, 1869); Haas, *De philosophorum scepticorum successionibus* (Wircerburg., Stuber, 1875); Natorp, *Forsch. zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum* (Berlín, 1884); Diels, *Doxogr. Graeci,* p. 210, Berlín, Reimer, 1879; R. Hirzel, *Untersuchungen über Cicero's Schriften,* III. Th., p. 64 y sig., Leipzig, Hirzel, 1883.

[2] Diόg., IX, 116.

[3] Focio, *Myriobiblon, cod.* 212.

[4] Aristocles ap. Euseb., *Praep. Evang.,* XIV, XVIII, 29.

[5] *Op. cit.,* p. 69.

[6] *Praep. Evang.,* XIV, XVIII, 29: Μηδενὸς δ' ἐπιστραφέντος αὐτῶν, ὡς εἰ μηδὲ ἐγένοντο τὸ παράπαν, ἐχθὲς καὶ πρώην ἐν 'Αλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον Αἰνησίδημός τις ἀναζωπυρεῖν ἤρξατο τὸν ὕθλον τοῦτον.

[7] *Histoire de la philosophie ancienne,* trad. Tissot, t. IV, p. 223. Ladrange, 1836.

[8] *Le scepticisme,* p. 25.

[9] *Die Philos. der Griechen.* Dritter Theii, zweite Abtheil. 3ª edic. Leipzig, 1881, p. 8.

[10] IX, 116.

[11] Página 271.

[12] Es la cifra indicada por Zeller.

[13] Página 271.
[14] Ad Sext., *P.*, I, 235.
[15] *Essai sur la Metaph. d'Arist.*, t. II, p. 250.
[16] *Doxographi Graeci*, p. 211.
[17] *Op. cit.*, p. 30.
[18] *Myriob. cod.*, 212: Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς 'Ακαδηνμίας φησί, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ Στωϊκαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις, καὶ εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς.
[19] *P.*, I, 235: 'Αλλὰ καὶ ὁ 'Αντίοχος τὴν Στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν 'Ακαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν 'Ακαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά.
[20] Focio, *l. c.*: Γράφει δὲ τοὺς λόγους Αἰνησίδημος προσφώνων αὐτοὺς τῶν ἐξ 'Ακαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λουκίῳ Τυβέρωνι, γένος μὲν 'Ρωμαίῳ, δόξε δὲ λαμπρῷ ἐκ προγόνων καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχούσας μετιόντι.
[21] *Ad Quint. frat. Ep.*, I, 1, 3, 10. Cf. *Pro Ligar.*, VII, 21; IX, 27.
[22] *Fin.*, II, XI, 35: "Pyrrho, Aristo, Herillus, jamdiu abjecti". *Ibid.*, XIII, 43; V, VIII, 23. *De oral.*, III, XVII, 62. *De offic.*, I, II, 6. *Tuscul.*, V, XXX, 85.
[23] II, X, 32: "Illos, qui omnia sic incerta dicunt, ut stellarum numerus par an impar sit, quasi desperatos aliquos relinquamus."
[24] ... καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχούσας μετιόντι.
[25] Focio, *l. c.*: περὶ πολλῶν δογματίζουσι... διαμφισβητεῖν δὲ περὶ μόνης τῆς καταληπτικῆς φαντασίας.
[26] *Ac.*, II, w, 18.
[27] Puede admitirse con Natorp (*op. cit.*, p. 67, 303) que la primera parte del texto (μάλιστα τῆς νῦν) se aplica a Antíoco; la segunda, desde δεύτερον, a Filón.
[28] Hirzel (*op. cit.*, p. 233) ha corregido muy juiciosamente el texto de Focio, y ha mostrado que en este pasaje: Τὸ γὰρ ἅμα τιθέναι τι ἀναμφιβόλως, ἅμα τε φάναι κοινῶς ὑπάρχειν καταληπτὰ, hay que leer ἀκατάληπτα.
[29] *Ac.*, II, XIV, 43.
[30] Véase más atrás p. 259.
[31] Es cierto que la dificultad señalada por Zeller subsiste siempre: es muy poco siete nombres de la lista de Diógenes para llenar el intervalo entre la época de Enesidemo y la de Sexto. No vemos ningún medio para resolverla.
[32] Sexto, *M.*, VIII, 215. Diog., IX, 106, 116. Focio, *cod.*, 212, llama esa obra Πυρρώνειοι λόγοι.
[33] Diog., IX, 106.
[34] *Ibid.*
[35] Diog., IX, 78. Aristoc. ap. Euseb., *Praep. Ev.*, XIV, XVIII, 11.
[36] Aristocl., *ibid.*, 16.
[37] *Op. cit.*

[38] Focio dice que en este primer libro toda la teoría escéptica estaba representada ὡς τύπῳ καὶ κεφαλαιωδῶς.

[39] *Op. cit.*, p. 69.

[40] *Op. cit.*, p. 37.

[41] *Op. cit.*, p. 18, 1.

[42] *M.*, X, 216: πρώτη εἰσαγωγή.

[43] Focio, *op. cit.*: Οὐδὲν βέβαιον εἰς κατάληψιν, οὔτε δι' αἰσθήσεως, ἀλλ' οὔτε μὴν διὰ νοήσεως.

[44] Nos encontramos muy perplejos para traducir la palabra ἀγωγή, de la cual se servían los pirrónicos, y que Sexto opone a αἵρεσις (*P.*, I, 16). Los pirrónicos se niegan a decir que son una *secta*, que tienen un *sistema*, en el sentido en que los dogmáticos emplean estas palabras: tienen solamente maneras de ver, fundadas en la experiencia y la costumbre (ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεινύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη). Zeller traduce muy bien esa palabra al alemán por *Richtung* (*op. cit.*, p. 28, 4). No encontramos equivalente en francés: nos vemos obligados a emplear la palabra *système* (sistema) a la vez que indicamos, sin embargo, en qué sentido particular hay que entenderla. Cf. sobre este punto a Haas, p. 11.

[45] Hay que leer probablemente (170, B, 5) ἀρχῶν en lugar de ἀληθῶν. Véase Pappenheim, *Die Tropen der Griech.* Skept., p. 24; Berlín, 1885.

[46] Pappenheim *(ibid.)* corrige también felizmente el texto, y lee, en lugar de περὶ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως, περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως.

[47] Ad Sext. Empir., IX, 218, 3.

[48] *Op. cit.*, p. 32. Natorp (p. 133) es de la misma opinión. Las razones que da no nos parecen decisivas.

[49] *Op. cit.*, p. 20, 6.

[50] *Op. cit.*, p. 41.

[51] Natorp (p. 96) quiere, como Saisset, prolongar la cita de Enesidemo hasta 55. Es posible, en verdad, que la argumentación contra el πιθανόν de los académicos sea de este filósofo (cf. Focio). Pero no tenemos ningún derecho de afirmarlo.

[52] *M.*, VIII, 8.

[53] Con excepción del pasaje 223-234, que parece de otra fuente. Natorp prolonga este préstamo a Enesidemo hasta el parágrafo 242 (*P.* 101).

[54] *P.*, I, 36.

[55] *P.* I, 38: Χρώμεθα δὲ τῇ τάξει ταύτῃ θετικῶς.

[56] Si se pudiera creer que Sexto expone fielmente y al detalle los argumentos y los ejemplos de Enesidemo, la cuestión tan difícil de la fecha de este filósofo sería decidida. Él cita, en efecto (*P.*, 1, 84) el ejemplo de Tiberio, que veía en las tinieblas.

[57] *M.*, VIII, 215.

[58] *Op. cit.*, p. 33.

[59] Cod., 212.

[60] *Op. cit.*, p. 20, 6.

[61] Independientemente de esos pasajes y aquellos –particularmente relativos a Heráclito– que se citarán más adelante, hay quizá muchos más en las tres obras de Sexto, en los cuales el autor se inspira en Enesidemo, sea en la exposición de las doctrinas, sea en la crítica. Pero nos es imposible reconocerlas con seguridad. La discusión contra, los académicos (*P.*, 1, 220-235) está probablemente tomada en gran parte de Enesidemo, puesto que sabemos por Focio que ese filósofo comenzaba su libro por la crítica de la escuela que acababa de abandonar. Enesidemo es expresamente nombrado allí (222). Pero el hecho de que se le cite al mismo tiempo que a Menódoto hace pensar que Sexto ha reunido todos los argumentos invocados por los escépticos posteriores a Enesidemo, que no se inspira en Enesidemo, por lo menos en ese lugar, sino a través de Menódoto; y estamos inclinados a creer que es de la misma manera, no tomando de aquél sino lo que ha llegado a ser el bien común de los escépticos, como Sexto sigue a Enesidemo en todas partes donde no le cita.

Sin embargo, Natorp, por razones a menudo más sutiles e ingeniosas que sólidas, cree poder atribuir con seguridad a Enesidemo muchos pasajes, aquellos, sobre todo, donde están expuestas las ideas de Demócrito y de Epicuro. (*P.*, II, 1, 11; *M.*, VII, 49-87 y sobre todo 60-64; 135-139; 203-216; VIII, 56-66; 183-214; 322-327; 337-337 a; 348-368; X, 319-345). La razón principal invocada por Natorp es que la crítica dirigida por Sexto contra Demetrio de Laconia (*M.*, VIII, 348-368) debe estar tomada: de Enesidemo. ¿Por qué citar, en lugar de Epicuro, a uno de sus más oscuros discípulos? Esta elección sólo se comprende si Demetrio ha sido atacado con insistencia por un contemporáneo, y es lo que confirman el tono y la vivacidad de la polémica. Zeller ya se había impresionado con estas razones, pero no es Carnéades, como lo cree el ilustre historiador, sino Enesidemo, según Natorp, quien fue el adversario de Demetrio.

Toda esta argumentación está lejos de carecer de valor: creemos que hay que conceder a Natorp (p. 263) que es Enesidemo, y no Carnéades, quien ha sido el adversario de Demetrio. Pero admitiendo que Sexto haya tomado directamente esa crítica de Enesidemo, y que ella no hubiera llegado a ser un lugar común escéptico, repetido y modificado por todos los autores de hipótesis, no vemos que esto autorice a que se hagan proceder de la misma fuente todos los informes relativos a Epicuro y a Demócrito. Entre las razones directas invocadas en favor de esa derivación, ninguna nos ha parecido decisiva.

En fin, Natorp no vacila en atribuir a Enesidemo toda la discusión comprendida entre las secciones 348 y 368. Aquí se excede en su derecho. La discusión contra Demetrio se termina evidentemente en 357 καὶ ἵνα καθολικώτερον εἴπωμεν no se trata en lo que sigue, de Demetrio, sino de los

dogmáticos (360). En tal caso, nos es imposible atribuir tanta importancia como hace Natorp a los pasajes que vienen después. Toda la teoría que él edifica sobre esos textos nos parece pecar por la base. No es que desconozcamos ni el gran saber ni la fuerza de pensamiento de que Natorp da prueba en esa reconstrucción, que abarca su capítulo VI. Pero, en general, nos parece que atribuye a Enesidemo fórmulas muy modernas; las razones que invoca son muy sutiles; los textos no dicen todo lo que él les hace decir. Por lo demás, estamos de acuerdo con Natorp en muchos puntos importantes: por razones diferentes y por otro camino hemos llegado a conclusiones análogas a las suyas, particularmente cuando compara a Enesidemo con Hume y Kant. (Véase más adelante el capítulo V.)

CAPÍTULO III

Enesidemo. Su escepticismo

En la doctrina de Enesidemo pueden distinguirse dos partes. Primero, el filósofo resume y clasifica, bajo el nombre de *tropos*, los argumentos que le habían legado los antiguos escépticos: demuestra con ellos que los sentidos no pueden darnos ninguna certeza. Después, intenta probar que la razón no tiene más éxito que los sentidos, y su demostración se dirige a tres puntos principales: la verdad, las causas, los signos o pruebas. Esta última parte constituye su obra original y personal: es el nuevo escepticismo.

I. Algunos historiadores piensan que los diez tropos, conocidos desde mucho tiempo, constituían el bien común de la escuela escéptica.[1] Pero Zeller[2] sostiene, con razón según nosotros, que si el fondo de esos argumentos, algunos de los ejemplos que son invocados allí y la expresión misma de tropos[3] no tienen nada que sea nuevo, en cambio, es Enesidemo el primero que los puso en orden, los enumeró con un método seguro, les dio, en una palabra, la forma que han conservado. Por haber sido expues-

tos en los Πυρρώνειοι λόγοι esos argumentos no deben atribuirse a Pirrón, así como no se le otorgan a Sócrates todas las teorías presentadas por Platón bajo su nombre. Y si Diógenes cita los diez tropos en la vida de Pirrón, es porque tiene la costumbre de decir, a propósito del padre de una doctrina, todo lo que sus discípulos pensaron: la vida de Zenón encierra las ideas de todos los estoicos. Aristocles,[4] Sexto,[5] Diógenes[6] atribuyen expresamente a Enesidemo los diez tropos; en ninguna parte se atribuyen a otro:[7] no se trata de ello cuando los antiguos hablan de la exposición que hizo Timón de la doctrina de Pirrón. Y si esos tropos hubieran sido conocidos, ¿cómo creer que Cicerón no hubiera dicho nada?[8]

Con el término tropos (τρόποι, se empleaban también las palabras τόποι y λόγοι),[9] los escépticos designaban las diversas maneras o razones por las cuales se llega a esta conclusión: que hay que suspender el juicio. Indicaban cómo se forma, en general, la persuasión: consideramos como ciertas las cosas que producen siempre en nosotros impresiones análogas; las que no nos engañan jamás o sólo nos engañan raramente; las que son habituales o establecidas por las leyes; las que nos gustan o que admiramos.[10] Pero precisamente por los mismos medios se pueden justificar creencias contrarias a las nuestras: a cada afirmación se puede oponer una afirmación contraria, apoyada en razones equivalentes, sin que nada permita decidir que una es preferible a otra. Se sigue de ahí naturalmente que no hay que afirmar nada. Reducir a sus tipos más generales esas oposiciones de opinión es redactar en cierto modo la lista de las categorías de la duda, o más bien pues se precisa aquí una palabra nueva, que no implique ninguna afirmación enumerar *los tropos.* Éstos son diez.

Los expone, con extraordinaria abundancia de ejemplos y de comentarios, Sexto.[11] Y, más pobremente, pero

casi en los mismos términos, Diógenes:[12] un pasaje de este último hace pensar que tenía ante sus ojos el mismo texto de Enesidemo; tomamos de esos dos autores los elementos de nuestro resumen.[13]

1° *La diversidad de los animales.* Hay numerosas diferencias entre los animales: no todos nacen de la misma manera; no todos poseen los mismos órganos. Ahora bien, se sabe que una modificación del órgano, como la ictericia en el hombre, o la acción de frotarse los ojos, modifica la percepción. Por tanto, cuando se ven animales que tienen una luz en los ojos o la pupila alargada, hay que admitir que sus percepciones difieren de las nuestras. Debe decirse otro tanto de los demás sentidos: el tacto no es el mismo para el que está revestido de una concha o de plumas o de escamas; el gusto, para el que tiene la lengua seca o húmeda. La observación testifica, por otra parte, esta diversidad de percepciones: el aceite, que es bueno para los hombres, mata a las avispas y a las abejas; el agua de mar es un veneno para el hombre si éste la bebe durante demasiado tiempo, pero es muy agradable a los peces.

Siendo así, de un objeto conocido por los sentidos podremos decir cómo *aparece* ante nosotros, pero no lo que *es:* ¿pues con qué derecho suponemos que nuestras percepciones son más conformes a la naturaleza de las cosas que las de los animales?

Por otra parte, los animales no son tan inferiores al hombre como les gusta decir a los dogmáticos; los escépticos se complacen en enumerar los méritos del perro. No sólo éste tiene sentidos superiores a los nuestros, sino que sabe elegir lo que le es útil; posee virtudes que rigen sus pasiones; conoce el arte de la caza; es capaz de justicia y ni siquiera es extraño a la dialéctica.

2º *Las diferencias entre los hombres.* Concedamos, sin embargo, que los hombres son superiores a los animales. Hay entre ellos tales diferencias, que se estará aún en la imposibilidad de decidir dónde está la verdad. Los cuerpos difieren por la figura y el temperamento: se ha visto a una mujer de Atenas beber treinta dracmas de cicuta sin sentirse mal por ello. Demofonte, servidor de Alejandro, sentía frío al sol o en un baño, calor a la sombra. Los espíritus no difieren menos: unos aman la vida activa, otros, el reposo; todos los poetas han señalado estas oposiciones. Entre tantas apariencias diversas, ¿cómo elegir? ¿Atenerse al mayor número? Pero no conocemos a todos los hombres, y lo que la mayoría piensa aquí, no lo piensa más allá. Vale más no elegir y no afirmar nada.

3º *La diversidad de los sentidos.* ¿Se dirá que, para escapar a esa dificultad, es preciso atenerse a un solo hombre tomado por juez, el sabio ideal del estoico, por ejemplo? Éste se encontrará enteramente perplejo para decidirse, ya que encontrará entre los diferentes sentidos una nueva diversidad. Una pintura tiene relieve para los ojos y no lo tiene para el tacto. Un perfume agradable al olfato ofende al gusto. El agua de lluvia, buena para los ojos, enronquece e incomoda al pulmón. ¿Quién sabe si las cualidades de las cosas no dependen únicamente de la diversidad de nuestros órganos? Una manzana no tiene quizá sino una sola cualidad, tal vez posee más de las que conocemos: podemos ignorarlas como el ciego ignora los colores. Por tanto, aquí también, sólo vemos la apariencia, no la realidad.

4º *Las circunstancias* (περιστάσεις). Con este nombre, el escéptico designa los hábitos, las disposiciones o condiciones particulares que hacen variar las percepcio-

nes; tales son: la vigilia o el sueño, las diversas edades de la vida, el reposo o el movimiento, el amor o el odio. La miel parece amarga a los que tienen ictericia. A los que tienen un derrame de sangre, una tela parece color de sangre, mientras que nosotros juzgamos que es muy diferente. No hay que objetar que son casos anormales, pues ¿cómo saber si, en plena salud, no estamos en condiciones capaces de modificar la apariencia de las cosas? Así, el amor nos hace ver la belleza allí donde no existe. No se tienen las mismas ideas cuando se está ebrio o en ayunas. Entre todas esas apariencias, ¿cómo decidirse? Todas tienen igual valor.

5° *Las situaciones, las distancias y los lugares.* Un barco, visto de lejos, parece pequeño e inmóvil; visto de cerca, parece grande y en movimiento. Una torre cuadrada, vista de lejos, parece redonda. Esto en cuanto a las distancias.

Una rama parece quebrada en el agua, recta afuera. La luz de una lámpara parece oscura al sol, brillante en las tinieblas. Esto en cuanto a los lugares.

Una pintura tiene relieve si se la mira de lejos; parece lisa si se la mira de cerca. El cuello de las palomas se matiza de mil colores diferentes según que se vuelvan de una manera o de otra. Esto en cuanto a las posiciones.

Pero ¿cómo conocer las cosas, abstracción hecha del lugar que ocupan, de la distancia a que nos encontramos, de la posición que toman? Por tanto, no las conocemos.

6° *Las mezclas.* Un objeto jamás se nos aparece solo, sino siempre unido con otra cosa: al aire, al calor, a la luz, al frío, al movimiento. En esta mezcla ¿cómo conocer el objeto en sí mismo? El color de nuestra cara parece distinto cuando hace calor y cuando hace frío. Nuestra voz

no tiene el mismo sonido en un aire sutil y en un aire espeso. La púrpura no tiene el mismo color al sol –y a la lámpara. Por otra parte, no conocemos las cosas sino por intermedio de nuestros órganos, nueva mezcla que altera la percepción. Por eso, todo parece pálido y blanquecino a los que tienen ictericia. No podemos separar las cosas de lo que las rodea, así como no distinguimos el aceite en un ungüento. Pero no separarlas es no conocer las cosas en sí mismas.

7° *Las cantidades o composiciones.*[14] Las cosas cambian de aspecto según que se las tome en cantidades mayores o menores. Considerad aparte las raeduras de cuernos de cabra: parecen blancas; mirad los cuernos, que están formados de aquéllas: son negros. Los granos de arena, separados, parecen ásperos; en el montón, parecen suaves. El vino fortifica si se lo toma con moderación; debilita si se abusa de él.

8° *La relación.*[15] Toda cosa es relativa a la vez a las otras cosas con las cuales se la percibe y a aquel que la percibe. Una cosa no está a la derecha o a la izquierda por sí misma, sino con relación a otra. El día es relativo al sol. De igual modo, lo alto es relativo a lo bajo, lo grande a lo pequeño, el padre al hijo. Nada se conoce en sí mismo.

9° *La frecuencia y la rareza.* Un cometa nos produce asombro porque aparece rara vez; el sol nos asustaría si no lo viéramos todos los días. Nadie se inquieta por los temblores de tierra una vez que se ha habituado a ellos. No son, pues, los caracteres de las cosas mismas los que deciden nuestros juicios, sino su frecuencia o su rareza: nueva prueba de que sólo alcanzamos apariencias.

10° *Las costumbres, las leyes, las opiniones.*[16] No se trata ya aquí de las sensaciones, sino de las creencias morales: varían al infinito. Los egipcios embalsaman a sus muertos, los romanos los queman, los peonios los arrojan a los pantanos. Los persas permiten que los hijos se casen con sus madres; los egipcios, que los hermanos se casen con sus hermanas; la ley griega lo prohíbe. ¡Cuántas diferencias entre las diversas religiones, entre las opiniones de los filósofos, entre los relatos de los poetas! Se puede decir, pues, lo que los hombres han pensado sobre tal o cual punto, lo que les ha parecido verdadero, no lo que es verdadero.

Estos diez tropos, como se ve, se suceden, salvo los cuatro primeros, sin mucho orden. No hay motivo para asombrarse de ello: no es metódicamente ni *a priori,* sino empíricamente y acumulando observaciones, como se formularon. No sería justo exigir aquí un orden más riguroso que el que se encuentra en las categorías de Aristóteles, arrojadas, también ellas, unas después de otras, sin ningún vínculo que las reúna.[17]

Sin embargo, es fácil advertir que los escépticos atribuían cierta importancia al orden de sus tropos. Tenemos la prueba de ello en esta expresión de Sexto:[18] χρώμεθα τῇ τάξει ταύτῃ θετικῶς; y en diversas ocasiones insiste[19] en el orden al cual se somete. Hasta se toma la molestia de simplificar su lista e indica[20] que los diez tropos pueden reducirse a tres: el primero se refiere al que juzga, al sujeto (comprende los cuatro primeros de la lista); el segundo se refiere al objeto (comprende el séptimo y el décimo) el tercero se refiere al sujeto y al objeto (son el quinto, el sexto, el octavo y el noveno). Puede decirse también, agrega Sexto, que todos los tro-

pos se reducen a uno solo: el de relación;[21] éste es el género supremo, los tres precedentes son los géneros, los diez son especies.

Se convendrá, sin embargo, en que si los diez tropos se reducen a los tres que se acaban de indicar, un método riguroso exigiría que se dispusiesen en un orden correspondiente. Sexto no se halla en conformidad con sus propias indicaciones, probablemente porque reproducía el texto mismo de Enesidemo y porque la necesidad de un orden más satisfactorio sólo se hizo sentir posteriormente. Pero tenemos la prueba de que los escépticos ulteriores procedieron de otra manera.

El orden adoptado por Diógenes, según un escéptico más reciente, Saturnino o Teodosio,[22] es, en ciertos respectos, más satisfactorio. El décimo tropo de Enesidemo *(la contradicción)* se convierte en el quinto: se trata, en efecto, de divergencias de opinión que dependen de la naturaleza o de las disposiciones del sujeto. El séptimo se convierte en el octavo; los tropos sexto, séptimo, octavo y noveno *(situaciones o distancias, mezclas, cantidades o composiciones, frecuencia o rareza)* se refieren al objeto considerado en sí mismo, abstracción hecha de toda relación sea entre el sujeto y el objeto, sea entre los diversos objetos. El décimo, en fin (la *relación)* el más importante de todos, designa las relaciones de los objetos entre sí. Señalemos a este respecto que la idea de la relatividad está presente en Diógenes de manera un poco distinta que en Sexto. Este último entiende por relatividad tanto la relación del objeto al sujeto como la relación recíproca entre los objetos. La primera forma de relatividad que se presenta al pensamiento es, en efecto, la relación de las cosas con el espíritu. Un examen más atento no tarda en mostrar que la relación de las cosas entre sí no es menos real, y esta relación suministra al escepticismo un argumento aún más

decisivo, tanto más cuanto que es sólo de esta última de la que se trata en Diógenes.

Podría establecerse una comparación análoga entre esas dos listas y la de Favorino.[23] Pero parece inútil insistir más en un punto poco importante, después de todo. Limitémonos a señalar que los diez tropos de Enesidemo, salvo el último (todavía se trata de opiniones comúnmente admitidas, sin ningún carácter científico), tienen por objeto mostrar la insuficiencia de la percepción sensible. Quedaba por dar un paso más y mostrar que la ciencia misma, a pesar de sus pretensiones, no es más feliz. Es aquí donde comienza la obra propia y verdaderamente original de Enesidemo.

II. Probablemente bajo la influencia de la Academia nueva, a la cual tenemos razones para creer que había pertenecido primero, y para responder a las exigencias nuevas de la filosofía de su tiempo, Enesidemo fue llevado a someter a una crítica sutil y profunda las ideas esenciales de la ciencia. Después que filósofos tales como Carnéades habían proclamado la imposibilidad de la ciencia y dado pruebas sobre la insuficiencia del conocimiento sensible, el escepticismo, si deseaba conservar su rango entre los sistemas, no podía ya contentarse con enumerar opiniones o apariencias contradictorias y complacerse en el juego fácil de oposiciones como las que encontramos en los diez tropos. Era necesario penetrar más adentro y mostrar, no sólo que la ciencia no estaba hecha, sino que no podía hacerse. Es lo que emprende Enesidemo. Sólo conocemos una parte de sus argumentos: dan una alta idea de su obra. No es imposible, por otra parte, que lo que se nos ha conservado fuese lo esencial: el espíritu sutil y claro de Sexto Empírico era muy capaz de hacer esa juiciosa elección. En todo caso, los tres jirones de doctrina que

han llegado hasta nosotros se reúnen fácilmente y forman un todo bien trabado. El escéptico establecía primero, en general, que no hay y no puede haber verdad, lo cual era poner en duda la posibilidad misma de la ciencia. Los que creen en la ciencia la consideran como el descubrimiento de las causas o como un conjunto de demostraciones que se imponen necesariamente al espíritu. No hay, no pueden existir causas, responde Enesidemo. Tampoco hay, no puede haber relaciones necesarias entre nuestras ideas y, por consiguiente, no hay demostración. Es, no puede dejarse de advertir, la misma serie de ideas que Hume defendió más tarde. Pero debemos primero exponer sin comentarios la doctrina de Enesidemo sobre tres puntos capitales: no hay verdad; no hay causas; no hay demostraciones, o, como se decía entonces, no hay signos.

1° *De la verdad.* Sexto[24] nos da no el texto mismo sino el sentido de la argumentación de Enesidemo.

Si la verdad es algo, ella es sensible o inteligible, o lo uno y lo otro a la vez, o ni lo uno ni lo otro. Ahora bien todo esto es imposible.

La verdad no es sensible, pues las cosas sensibles son genéricas, como las semejanzas comunes a varios individuos –tales el hombre y el caballo– que hallamos en todos los hombres y en todos los caballos; o específicas, como las cualidades propias a tal o cual, a Dión o a Teón. Por tanto, si la verdad es cosa sensible, es necesario que sea genérica o específica; pero vemos que no es ni genérica[25] ni específica. Por otra parte, lo que es visible puede ser percibido por la vista; lo que es sonoro, por el oído. De igual modo, todo lo que es sensible se percibe, en general, con ayuda de un sentido. Pero la verdad[26] no se percibe, en general, con ayuda de un sentido, porque la sensación está por sí misma privada de razón; ahora bien, no

puede conocerse la verdad sin razón. Por tanto, la verdad no es sensible.

No es tampoco inteligible, pues ninguna cosa sensible sería verdadera, lo cual es absurdo. Además, o será inteligible para todos a la vez, o lo será para algunos solamente. Pero es imposible que sea conocida por todos a la vez y no conocida por algunos en particular, pues esto es inverosímil y es justamente lo que se disputa.

En fin, la verdad no es a la vez sensible e inteligible. Pues o bien se dirá que toda cosa sensible y toda cosa inteligible son verdaderas, o bien ciertas cosas sensibles solamente, o bien ciertas cosas inteligibles. Ahora bien, no se puede decir que toda cosa sensible y toda cosa inteligible sean verdaderas, pues las cosas sensibles están en contradicción con las cosas sensibles, las cosas inteligibles con las cosas inteligibles y, recíprocamente, las sensibles con las inteligibles y las inteligibles con las sensibles. Y será necesario, si todo es verdadero, que la misma cosa sea y no sea, sea verdadera y falsa al mismo tiempo. No puede suceder tampoco que algunas de las cosas sensibles sean verdaderas, o algunas de las cosas inteligibles, pues precisamente de eso se disputa. Por otra parte, es lógico decir que todas las cosas sensibles son o verdaderas o falsas, pues en tanto que sensibles son todas semejantes: la una no lo es más; la otra, menos. Y sucede lo mismo con las cosas inteligibles: todas son igualmente inteligibles. Pero es absurdo decir que toda cosa sensible o toda cosa inteligible sea verdadera. Por lo tanto, la verdad no existe.

2° *De la causalidad.* Es Sexto[27] también el que nos da el resumen de la argumentación de Enesidemo contra las causas.

No hay causas, pues un cuerpo no puede ser causa de un cuerpo. En efecto, o bien ese cuerpo no es engendra-

do, como el átomo de Epicuro, o bien es engendrado, como se cree de ordinario,[28] y cae bajo los sentidos, como el hierro, o es imperceptible, como el átomo: en los dos casos, no puede producir nada, pues sólo puede producir algo si permanece en sí mismo o se une con otro. Pero, permaneciendo en sí mismo, no puede producir nada más que él mismo, nada que no esté en su propia naturaleza. Uniéndose a otro, no puede tampoco producir un tercero que no existiera antes; pues no puede suceder que uno llegue a ser dos o que dos hagan tres. Si uno pudiese llegar a ser dos, cada una de esas dos unidades así producidas llegaría a ser dos, a su vez, y habría cuatro; después, cada una de las cuatro unidades, desdoblándose de nuevo, harían ocho, y así al infinito; ahora bien, es completamente absurdo decir que de la unidad sale una infinidad de cosas, y no es menos absurdo decir que de la unidad nazca una multiplicidad.

También es absurdo decir que de la unión de cierto número de cosas pueda salir un número mayor. Pues si una unidad, agregándose a una unidad, produce una tercera, esta última, agregándose a las dos primeras, producirá una cuarta, ésta una quinta, y así al infinito. Por lo tanto, un cuerpo no puede ser la causa de otro cuerpo.

Por las mismas razones, lo incorporal no puede ser la causa de lo incorporal, pues de la unidad jamás puede nacer la pluralidad, o de una pluralidad dada una pluralidad mayor. Además, puesto que lo incorporal no es capaz de contacto, no puede ni obrar ni padecer.[29]

Así como lo incorporal no engendra lo incorporal, un cuerpo no puede producir lo incorporal, ni lo incorporal un cuerpo, pues el cuerpo no encierra en sí mismo la naturaleza de lo incorporal, ni lo incorporal la del cuerpo. Del plátano no nace un caballo, porque la naturaleza del caballo no está contenida en la del plátano; de un caba-

llo no puede nacer un hombre, porque la naturaleza del hombre no está contenida en la del caballo. De igual modo, de un cuerpo no saldrá jamás lo incorporal, porque la naturaleza de lo incorporal no está en la del cuerpo, e, inversamente, de lo incorporal no saldrá jamás un cuerpo.

Aún más: si uno de los dos estuviera, no obstante, en el otro, no sería engendrado por el otro; pues, si cada uno existe, no nace del otro, sino que posee ya realidad, y existiendo ya, no puede ser engendrado, pues la generación es un encaminamiento hacia el ser. Así, el cuerpo no es la causa de lo incorporal, ni lo incorporal del cuerpo. De donde se sigue que no hay causa.

Esta argumentación de Enesidemo se completaba con la enumeración, en el quinto libro de los Πυρρώνειοι λόγοι,[30] de ocho tropos particularmente destinados a refutar a los que creen en la existencia de las causas. Sexto nos ha conservado la lista de ellos en términos bastante oscuros.

Esos tropos difieren de los que se han enumerado precedentemente, no sólo por su objeto, sino por la manera como están presentados. No se trata ya aquí de oponer recíprocamente opiniones de igual valor y contradictorias, sino sólo de indicar maneras de razonar mal sobre las causas: la palabra tropo está empleada en un sentido nuevo. La lista de Enesidemo es, a decir verdad, una lista de sofismas.

He aquí esos ocho tropos:[31] 1° Recurrir a una causa que no es evidente y que no está testificada por otra cosa que pueda llamarse evidente; 2° Teniendo que elegir entre varias buenas razones igualmente plausibles, detenerse arbitrariamente en una sola; 3° Puesto que las cosas ocurren según un orden regular, invocar causas que no dan cuenta de ese orden; 4° Suponer que las cosas que no se ven suceden como las cosas que se ven, aun-

que puedan suceder también de otra manera; 5° Dar cuenta de las cosas, como lo han hecho la mayor parte de los filósofos, con ayuda de elementos que se han imaginado, en lugar de seguir las nociones admitidas por todo el mundo; 6° No tener en cuenta, como lo hacen muchos filósofos, sino las causas que son conformes con sus propias hipótesis y pasar en silencio las que son contrarias a ellas, aunque sean también probables; 7° Invocar causas que son contrarias, no solamente a las apariencias, sino aun a los principios que se han adoptado; 8° Para explicar cosas dudosas, servirse de causas igualmente dudosas.

Puede suceder, en fin, señala Enesidemo, que los filósofos se engañen cuando indican, de muchas otras maneras causas que se relacionan con las que acaban de indicarse.

3° *De los signos.* Si es imposible conocer directamente las causas, y por ellas explicar los efectos, descender de las causas a los efectos, ¿no se puede, en cambio, remontar de los efectos a las causas, aprehender las causas más allá de los efectos, es decir, alcanzarlas indirectamente? Los efectos, en otros términos, los fenómenos, serían entonces *signos* o pruebas cuya presencia testificaría la realidad de las causas, y el razonamiento sería el medio que posee nuestro espíritu para elevarse a la explicación de las cosas. Tal era precisamente la tesis de los estoicos, de los epicúreos: Enesidemo ensayó también arruinarla.

Sabemos con toda seguridad que Enesidemo se aplicó a combatir esa tesis. "En el cuarto libro de su obra, nos dice Focio,[32] Enesidemo declara que no hay signos visibles que revelen las cosas invisibles, y que los que creen en su existencia son víctimas de una vana ilusión."

Este testimonio está confirmado por un pasaje más

explícito de Sexto.[33] Si los fenómenos, decía Enesidemo, aparecen de la misma manera a todos los que están constituidos en forma semejante, y si, por otra parte, los signos son fenómenos, es necesario que los signos aparezcan de la misma manera a todos los que están constituidos en forma semejante. Ahora bien, los signos no aparecen de la misma manera a todos los que están constituidos en forma semejante. Los signos no son, pues, fenómenos.

Sexto se toma la molestia de probar que éste es un razonamiento correcto, formado según las reglas de lo que los estoicos llamaban el segundo modo de argumentación indemostrable unido al tercero. Sin entrar en estas sutilezas, concedamos que el encadenamiento de esas tres proposiciones es riguroso, y veamos cómo está justificada cada una.

La primera está fundada en la observación: todos los que tienen los ojos en buen estado ven el color blanco de la misma manera, y sucede lo mismo en cuanto a los demás sentidos. La segunda es evidente. Para la tercera, la medicina suministra ejemplos decisivos: la rubicundez en los que tienen fiebre, la humedad de la piel, el extremo calor, la frecuencia del pulso, observados por médicos constituidos en forma semejante, no los interpretan todos de la misma manera: Herófilo veía allí una señal de la buena calidad de la sangre; para Erasistrato es el signo del paso de la sangre de las venas a las arterias; para Asclepíades es la prueba de una tensión mayor de los corpúsculos inteligibles en los intervalos inteligibles.[34]

Tomando este argumento de Enesidemo (y probablemente desarrollándolo a su manera, con ejemplos que escogía de la medicina), Sexto lo emplea para probar que los signos no son cosas sensibles, como lo querían los epicúreos. Después de eso queda por probar que no son tampoco cosas inteligibles, como lo creían los estoicos:

Sexto emprende, en efecto, esa demostración. Pero no parece que Enesidemo haya pensado en ello: debió limitarse a establecer que los signos no son cosas visibles que revelan cosas invisibles, φανερὰ τῶν ἀφανῶν, como dice Focio. Sexto nos advierte[35] que él mismo modifica un poco la argumentación de su maestro, puesto que toma la palabra φαινόμενα como equivalente de αἰσθητά.

Sería interesante saber si Enesidemo había hecho ya la distinción que los escépticos adoptaron más tarde entre los signos conmemorativos (ὑπομνηστικά) y los signos indicativos (ἐνδεικτικά), unos para revelar cosas visibles por sí mismas (el humo, el fuego), otros para descubrir cosas siempre invisibles (los movimientos, el alma). Hacer esta distinción es tener el sentido lógico o dialéctico. Se puede estar tentado a creer que un espíritu tal como Enesidemo ya había comprendido bien esa diferencia, tanto más cuanto que los ocho tropos contra las causas hacen pensar, lo hemos visto, que Enesidemo tenía espíritu científico, una tendencia a interpretar sin ideas preconcebidas los datos de la experiencia. Sin embargo, esos tropos, después de todo, son todavía de un dialéctico más bien que de un observador, y, lo que es más grave, ningún texto preciso autoriza a atribuir a Enesidemo la distinción que hace Sexto.[36] La única distinción que haya hecho Enesidemo es la de signos sensibles e inteligibles; ahora bien, por un error manifiesto, Fabricio,[37] confunde esta distinción con la de Sexto; pues los epicúreos, que sólo admiten signos sensibles, creen en los signos indicativos. Cosa decisiva: Sexto, en la crítica que hace de la teoría de los signos indicativos,[38] y en la que sigue casi con seguridad a Enesidemo, parece olvidar a veces su propia distinción; cita como ejemplo de signos indicativos: *si esta mujer tiene leche, ha concebido.* Ahora bien, hay ahí evi-

dentemente un signo conmemorativo. Por lo tanto, es seguro que en la época del escritor en que se inspira Sexto (y ése es Enesidemo) los signos de ese orden estaban considerados como indicativos o, más bien, simplemente como signos. La definición del signo no la derivaban, como se hizo más tarde, del carácter del objeto significativo (perceptible o no), sino del vínculo que une el signo con la cosa significada: entre la leche en las mamas y el hecho de haber concebido, hay una relación necesaria (ἀκολουθία, συνάρτησις). En otros términos, la distinción de signos indicativos y conmemorativos no es todavía un hecho; pertenece a una escuela posterior.[39]

III. En moral, la eneñanza de Enesidemo no parece haber diferido de la de Pirrón y de Timón. En dos ocasiones,[40] a Enesidemo se le nombra con Timón como habiendo dicho que la ataraxia es el único bien que podemos alcanzar y que resulta de la ἐποχή. Vemos por el resumen de Focio que Enesidemo censuraba a los académicos por haber dado una definición del bien y del mal. En los tres últimos libros de su obra combatía la teoría moral de los estoicos sobre los bienes y los males y su distinción entre los προηγνένα y los ἀποπροηγμένα; refutaba su teoría de la virtud; sostenía también que el bien supremo no es ni la dicha ni el placer ni la sabiduría, y, finalmente, que el bien tan celebrado por todos los filósofos no existe en manera alguna.[41]

Si se encuentra una especie de contradicción entre esa negación absoluta y la afirmación según la cual la ataraxia es el bien que sólo el escepticismo puede asegurar, esta dificultad es la misma que ya hemos encontrado a propósito de Pirrón y de Timón. Debe resolverse de la misma manera. No es dogmáticamente o por razones teóricas como Enesidemo recomienda la ataraxia, sino desde un punto

de vista puramente práctico y con la prohibición a sí mismo de toda afirmación sobre los principios o la esencia de las cosas.

Hay, sin embargo, una dificultad. Un pasaje de Aristocles,[42] que distingue a Enesidemo de Timón, declara que la consecuencia de la duda, según Enesidemo, es no sólo la ataraxia, sino el placer. Si no hay aquí un simple error, hay que entender la palabra ἡδονή en un sentido muy amplio, por ejemplo, el que le daba Epicuro, que contaba también la ataraxia como un placer.[43] También en el mismo sentido hablaba Pirrón de la dicha (τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν) como el fin de la vida.[44] En todo caso, ese pasaje aislado no podría prevalecer contra el resumen tan neto que nos ha conservado Focio. Enesidemo no afirmaba nada en moral. Si alguna vez dogmatizó y si hay alguna contradicción en su obra, no es allí donde hay que buscarla.

Notas

1 Saisset, op. *cit.*, p. *78.*

2 *Op. cit.*, p. *24, 5.*

3 Gelio, *N. A.*, XI, y, *5.* - Cf. Zeller, t. IV, p. 846 (3ª ed.).

4 Ap. Euseb., *Praep. ev.*, XIV, XVIII, 11.

5 *M.*, VII 345.

6 *M.*, 78, 87.

7 La palabra τίθησι (Dióg., IX, 79) se aplica más naturalmente a Enesidemo que a Pirrón. Podría adoptarse también la corrección propuesta por Nietzsche *(Beiträge zur Quellenkunde des Diog. Laert.*, Basel, 1370, p. 11), que lee: Τούτοις δὲ τοὺς δέκα τρόπους καὶ θεοδιοσιος τίθησιν ὧν πρῶτος κ. τ. λ.

8 Zeller reemplaza (p. *25)* en la exposición de Diógenes y de Sexto muchas expresiones que no podrían ser anteriores a la época de Enesidemo.

9 Sexto, *P.*, I, 36. Cf. Pappenheim, *Die Tropen der Griech. Skept.*, *P.* 13, Berlín, 1835.

10 Dióg., IX, 78.

11 *P.*, I, 36 y sig.

[12] IX, 79 y sig.

[13] IX, 78. Según Aristocles (ap. Euseb., *Praep. ev.*, XIV, XVIII, 11), Enesidemo sólo habría reconocido nueve tropos. Si hubiera que elegir entre el testimonio aislado de Aristocles y los testimonios concordantes de Sexto y de Diógenes, estos últimos deberían obtener evidentemente la preferencia. Es probable que se haya cometido algún error, sea por Aristocles, sea por un copista; ésta es también la opinión de Zeller y de Hirzel (III, 114). Pappenheim (*op. cit.*) toma partido por el texto de Aristocles; sus razones no nos han parecido decisivas. Persistimos en atribuir a Enesidemo los diez tropos, como lo hace Sexto, *M.*, VII, 345: καθάπερ ἐδείξαμεν τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους ἐπιόντες.

[14] Este tropo es el octavo de Diógenes.

[15] Décimo en Diógenes.

[16] Quinto en Diógenes.

[17] No hay motivo, por otra parte, para buscar una relación más estrecha entre los tropos de Enesidemo y las categorías de Aristóteles o lo hace Pappenheim.

[18] *P.*, I, 38.

[19] *P.*, I, 141.

[20] *P.*, I, 39.

[21] Parece que al expresarse así Sexto hace alusión a la clasificación adoptada por Diógenes y que pone en el primer rango el tropo de la relación. No creemos, con Hirzel, el cual, por otra parte, ha escrito sobre esta cuestión páginas excelentes (*op. cit.*, p. 115), que Sexto no haya conocido otra lista que la de Enesidemo: el orden mismo que él indica aquí prueba que concibe una disposición más metódica.

[22] Sería ciertamente Teodosio, si se adoptara la corrección de Nietzsche indicada antes, p. 300.

[23] Para Favorino (Dióg., IX, 87), el noveno tropo de Diógenes es el octavo; el décimo de Diógenes llega a ser el noveno.

[24] *M.*, VIII, 40-48: Δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος... ἀπορίας τίθησιν.

[25] ¿Por qué? El texto no lo dice. Según Fabricio, la verdad percibida por los sentidos no es un género, porque los sentidos no perciben lo universal; no es tampoco una cualidad específica, porque los sentidos no perciben jamás lo que es distintivo de un ser, sino solamente las cualidades comunes a todos. Nos parece más simple interpretar así el pensamiento de Enesidemo: La verdad no es un género, pues no es una propiedad que caracteriza a una clase de seres con exclusión de los demás: todas las cosas sensibles pueden ser verdaderas. Y no es tampoco la propiedad de tal o cual objeto, por la misma razón.

[26] Nos parece evidente que hay que hacer de ἀληθὲς el sujeto de γνωρίζεται (43), a menos que en lugar de οὕτω καὶ τὸ αἰσθητὸν κοινῶς αἰσθήσει γνωρίζεται no se lea: οὕτω καὶ τὸ ἀληθές...

[27] *M.*, IX, 218-227. Cf. Dióg., IX, 97, 98, 99.

[28] En lugar de ἔθος•, texto manifiestamente alterado, podría leerse, con Hirzel (p. 146), ἄνθρωπος. Es posible que sosteniendo que no hay causas, Enesidemo se haya encontrado de acuerdo con Heráclito, como lo supone Hirzel (ibid.). Pero las razones invocadas en apoyo de esta conjetura nos parecen muy poco decisivas. Es muy distinto decir, como lo hace Heráclito (Clemente de Alejan., Strom., V, 14), que el mundo no tiene causa, y proclamar, como lo hace Enesidemo, la imposibilidad lógica de toda causalidad.

[29] Saisset cree ver aquí un sofisma. "Razonar así, dice, es suponer esta mayor: una causa no puede obrar sino por contacto. Ahora bien, ¿quién concede esta mayor? Nadie, que yo sepa, excepto los materialistas." Pero, sin hablar de los estoicos, esta tesis es la de Aristóteles: *Gen. am.*, II, 1, 734, A: κινεῖν γὰρ μὴ ἁπτόμενον ἀδύνατον. Cf. Zeller, t. III, p. *356*.

[30] Focio, Myr. Cod., *212;* Sexto, *P.*, 1, *180.*

[31] Fabricio (Ad *Sextum, P.*, I, 180) los explica por medio de ejemplos ingeniosamente escogidos: 1° Explicar, como los pitagóricos, la distancia: de los planetas por una proporción musical; 2° Explicar el desbordamiento anual del Nilo por el deshielo, cuando puede haber otras causas, como las lluvias, el viento, el sol; 3° Explicar el movimiento de los astros por una presión mutua que en manera alguna da cuenta del orden que allí reina; 4° Explicar la visión de la misma manera que la aparición de las imágenes en una cámara oscura; 5° Explicar el mundo por los átomos, como Epicuro, o por las homeomerías, como Anaxágoras, o por la materia y la forma, como Aristóteles; 6° Explicar los cometas, como Aristóteles, por la reunión de vapores procedentes de la tierra, porque esta teoría concuerda con sus ideas sobre el conjunto del universo; 7° Admitir, como Epicuro, un *clinamen* incompatible con la necesidad que, sin embargo, proclama; 8° Explicar la ascensión de la savia por la atracción, porque la esponja atrae el agua, hecho que, no obstante, ponen algunos en duda.

[32] *Myriob.*, 170, B, 12.

[33] *M.*, VIII, 215.

[34] Sexto, *M.*, VIII, 220.

[35] *Ibid.*, 216: Φαινόμενα μὲν ἔοικε καλεῖν ὁ αἰνησίδημος τὰ αἰσθητά.

[36] Natorp, en un curioso y atrevido capítulo de las *Forschungen der Geschischte des Erkennynisproblems,* págs. 127 y sigs. (Berlín, Hertz, 1884), sostiene la opinión contraria, pero sus argumentos no nos han convencido. Creemos con Natorp que Sexto toma de Enesidemo la mayor parte de sus argumentos contra los signos; pero de este hecho sacamos una conclusión contraria. Es cierto que Sexto confunde el signo en general de los estoicos y el signo indicativo. Sobre eso, Philippson *(De Ph. lib.,* p. 57) le acusa de haberse contradicho. Natorp lo defiende, pero lo defiende mal. Según él, Sexto *(P.*, II, 97-133, y *M.*, VIII, 140-198) sólo habla del signo en general, y el pasaje *P.*, II, 101, en el cual ese signo es llamado ἐνδεικτικόν, está inter-

polado. Pero suponer una interpolación es salirse fácilmente de la cuestión. La tesis de Natorp, por otra parte, está abiertamente contradicha por el pasaje *P.*, II, 103: del signo indicativo es de lo que desea hablar Sexto. La solución es mucho más simple. Y es que por todas partes donde los estoicos dicen signo (sin calificación), Sexto entiende signo indicativo, traduciendo a su lenguaje, que era también el de los estoicos de su tiempo, el pensamiento de los antiguos. Es verdad que el signo de los estoicos no entra exactamente en la definición que él ha dado del signo indicativo. Pero sólo es una diferencia de forma. En el fondo, el signo de los estoicos y el signo indicativo son idénticos: uno y otro suponen entre el signo y la cosa significada un vínculo necesario. Por eso el signo es ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος, ἐκ φύσεως ὑπαγορευτικὸν τοῦ σημειωτοῦ (*M.* VIII, 201). Este signo es el único que Enesidemo haya conocido, aunque verosímilmente no lo haya llamado indicativo. Y por eso Diógenes (IX, 96) dice simplemente: Σημεῖον οὐκ εἶναι.

No hay motivo, por otra parte, para poner en duda que la distinción entre la ciencia y la opinión fundada sólo en la experiencia sea anterior a Enesidemo: es lo que prueba un texto de Platón *(Rep.*, VII, 516, c) que nos había vivamente impresionado antes que Haas y sobre todo Natorp hubiesen sacado importantes consecuencias. Ciertamente, Platón y, probablemente, los sofistas, han conocido una ἄτεχνος τριβή (*Fedro*, 260, E) muy vecina de la ἀκολουθία τῶν σκεπτικῶν (Sexto, *P.*, I, 237). Pero ¿es ello una razón para atribuir a Enesidemo, en ausencia de un testimonio preciso, una teoría sabia de la experiencia? No encontramos ninguna huella de la distinción platónica en los académicos. Además, una cosa es distinguir la ciencia y la rutina, y otra hacer la teoría de esa rutina, sustituirla deliberadamente a la ciencia, formular sus reglas. No parece que los sofistas hayan sobrepasado el primero de esos dos puntos de vista.

Creemos con Natorp que hay en el escepticismo una parte positiva pero sólo la vemos en Sexto, en manera alguna en Enesidemo. Y si ha existido en Enesidemo (lo que en ninguna forma es imposible), no tenemos en los documentos de que disponemos ninguna razón cierta para afirmarlo.

[37] Ad Sext., *P.*, II, 100, e.

[38] Véase, 1, IV, cap. 11.

[39] Con Philippson (p. 66) lo atribuiremos a la escuela empírica y más particularmente, a Menódoto. (Véase 1, IV, cap. I.)

[40] Dióg., IX, 107. Aristoc. ap. Euseb., *op. cit.*, XIV, XVIII, 4.

[41] Cód., 212: Ὁ δ' ἐπὶ πᾶσι ἡ κατὰ τοῦ τέλους ἐνίσταται, μήτε τὴν εὐδαιμονίαν, μήτε τὴν ἡδονήν, μήτε φρόνεσιν, μήτ' ἄλλο τι τέλος ἐπιχωρῶν εἶναι, ὅπερ ἄν τις τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεςν δοξάσειεν, ἀλλ' ἁπαλῶς οὐκ εἶναι τέλος τὸ πᾶσιν ὑμνούμενον.

[42] *Op. cit.*: Τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δὲ ἀταραξίαν, Αἰνησίδημος δὲ ἡδονήν.

[43] Diόg., X, 136: Ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί.

[44] Es posible que haya allí, como lo supone ingeniosamente Hirzel (p. 109), la huella de una tentativa para conciliar el cirenaísmo y el pirronismo. Pero tenemos muy pocas razones para creer en tendencias eclécticas en Enesidemo para que pueda atribuirse un gran valor a esa conjetura. Natorp (p. 300) recusa simplemente el texto de Aristocles.

CAPÍTULO IV

Enesidemo. Sus relaciones con el heracliteísmo

Hay que volver ahora la medalla. Acabamos de ver a un Enesidemo enemigo declarado de todo dogmatismo y escéptico a medida del deseo. He aquí a un Enesidemo abiertamente dogmático, y los informes que nos lo muestran bajo este nuevo aspecto están tomados de las mismas fuentes, tienen igual autoridad. Enesidemo se afilia a la escuela de Heráclito; tiene una opinión sobre la esencia de las cosas y sobre muchas cuestiones muy debatidas. ¿Cómo explicar esta metamorfosis? Es éste el problema más embarazoso que presenta la historia de Enesidemo. Los historiadores, con mucho trabajo, han imaginado varias soluciones; ninguna es plenamente satisfactoria. La historia del pensamiento de Enesidemo es como su sistema, que opone los contrarios, y su incompatibilidad es tal, que quizá lo mejor sería aplicar la máxima escéptica y suspender el juicio.

I. Establezcamos primero las pruebas de su adhesión al heracliteísmo.

En varias ocasiones, Sexto, al indicar opiniones comunes a Heráclito y a Enesidemo, emplea la expresión: Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.[1]

Con más precisión todavía, dice que Enesidemo[2] consideraba el escepticismo como un encaminamiento hacia la doctrina de Heráclito, y que habituando el espíritu a ver que los contrarios aparecen juntos en los fenómenos, lo prepara a comprender que están unidos en la realidad.

No sólo nos dice que Enesidemo se relacionaba con Heráclito, sino que nos indica netamente sobre cuáles puntos se había establecido este acuerdo.

Enesidemo creía[3] que el ser es el aire.

Sostenía que ese primer principio, el aire, no difiere del tiempo o del número. He aquí el pasaje muy oscuro de Sexto en que esa singular aserción se encuentra formulada:[4] "Enesidemo dijo, de acuerdo a Heráclito, que el tiempo es un cuerpo; pues no difiere del ser, ni del cuerpo primero. En su primera introducción,[5] al reducir a seis las denominaciones simples de las cosas,[6] que son las partes del discurso, coloca las palabras *tiempo* y *unidad* en la categoría de la esencia, que es corporal. Las dimensiones de tiempo y los principales números se forman por multiplicación; pues lo que se llama *ahora* y que señala el tiempo, y de igual modo la unidad, no son otra cosa que la esencia. El día, el mes, el año, son múltiplos del ahora, es decir, del tiempo. Dos, diez, ciento son múltiplos de la unidad. Esos filósofos hacen, pues, del tiempo, un cuerpo".

Enesidemo afirmaba aún que ese principio, al recibir a los contrarios, daba nacimiento a todas las cosas. En otros términos, a pesar de la diversidad de las apariencias, la misma esencia se encuentra en el fondo de toda cosa, y gracias a esta comunidad de esencia, se puede decir que el todo es idéntico a la parte y que cada parte es idéntica al todo.[7] "La parte es distinta del todo y es la

misma cosa. Pues la esencia es a la vez el todo y la parte; es el todo, si se considera el mundo, la parte, si se aplica la atención a la naturaleza de tal o cual animal. La partícula (μόριον), a su vez, se entiende en dos sentidos: ora difiere de lo que se llama propiamente la parte (μέρος), como cuando se dice que es una parte de la parte: así, el dedo es una parte de la mano, la oreja una parte de la cabeza; ora no difiere de aquélla, pero es una parte del todo: así, se dice a menudo que el todo está formado de partículas."

Enesidemo tiene también una teoría sobre el movimiento. Mientras que Aristóteles distinguía seis especies de movimientos, aquél los reduce a dos. "Los partidarios de Enesidemo, dice Sexto,[8] no dejan subsistir sino dos clases de movimiento: el movimiento de transformación (μεταβλητική) y el movimiento local (μεταβατική).[9] El primero es aquel por medio del cual un cuerpo, conservando la misma esencia, reviste diversas cualidades, perdiendo una y ganando otra: es lo que se ve en el cambio del vino en vinagre, del amargor de la uva en dulzura, del camaleón, que toma sucesivamente diversos colores, y del pólipo. Así, la generación y la corrupción, el aumento y la disminución deben ser llamados transformaciones particulares, comprendidos bajo el nombre de movimientos de transformación, a menos que no se diga que el aumento es un caso del movimiento local, procedente de la extensión del cuerpo en longitud y anchura. El movimiento local es aquel por medio del cual un móvil cambia de lugar, sea por entero, sea en parte: por entero, como los seres que se vuelven o que se pasean; en parte, como la mano que se abre o se cierra, como las partes de una esfera que gira alrededor de su centro; pues mientras que la esfera permanece en el mismo sitio, las partes cambian de lugar."

En fin, Enesidemo tiene una opinión decidida respecto a la naturaleza del alma. Sabe que la razón (διάνοια) no está encerrada en el cuerpo, sino que está afuera.[10] Por otra parte, ella no se distingue de los sentidos: percibe las cosas por medio de los sentidos, como a través de aberturas. Sin duda, hay que relacionar esta doctrina con la que en otra parte[11] Sexto atribuye a Heráclito, y según la cual aspiramos en cierto modo la razón, que está esparcida a través del mundo. Esta razón común es el criterio de la verdad. Así, según Enesidemo,[12] es también aspirando el aire caliente como adquiere el niño, después de su nacimiento, la fuerza vital.

Probablemente, a esa teoría hay que relacionar la opinión de Enesidemo sobre las nociones comunes. "Los partidarios de Enesidemo, dice Sexto, de Heráclito y de Epicuro, teniendo la misma opinión sobre las cosas sensibles,[13] difieren, sin embargo, como las especies de un género. Los partidarios de Enesidemo hacen una diferencia entre los fenómenos; unos, aparecen comúnmente a todos los hombres, otros, a algunos particularmente. Los que aparecen a todos de la misma manera son verdaderos; los que no presentan este carácter son falsos: según su etimología. la palabra *verdadero* significa lo que no escapa a la opinión común."

¿Podemos descubrir un vínculo entre esos diversos fragmentos?

Parece que algunas, al menos, de las proposiciones dogmáticas de Enesidemo son el desarrollo de esta fórmula que le es común con Heráclito: en la realidad, en lo absoluto, los contrarios coexisten.

Decir que el ser es el aire y que es el tiempo, que el tiempo es un cuerpo, idéntico él mismo a la unidad, es aproximar y confundir cosas que el sentido común y los filósofos distinguen y oponen una a otra.[14] Así, también

la parte es idéntica al todo, y el todo a la parte, la parcela a la parte y la parte a la parcela. Quizás Enesidemo ha reducido todas las especies de movimientos a dos para mostrar en seguida que estos dos movimientos diferentes o contrarios son idénticos y no difieren del tiempo o del ser. En fin, la razón del hombre queda identificada con la razón universal, el espíritu con la materia, el contenido con el continente. Los sentidos y la razón, que está habituada a distinguir, son una sola y misma cosa.[15]

No vemos, es cierto, cómo puede relacionarse con esta teoría metafísica la otra opinión dogmática afirmada por Enesidemo: los fenómenos que parecen a todos de la misma manera son verdaderos. Se sorprende uno al ver el sentido común convertido en una regla de conocimiento y en un criterio de verdad en esa extraña metafísica. Quizá no hay que ver ahí sino una regla completamente práctica, destinada sólo a hacer posible la vida de todos los días: el exceso mismo de esas especulaciones azarosas exigía, para el curso ordinario de la vida, una regla de ese género. El criterio de Enesidemo sería entonces análogo al precepto de Pirrón: hacer como todo el mundo, o a lo que Timón llamaba συνηθεία. Es verdad que entonces hay motivo para sorprendernos por el empleo de la palabra.

Sea lo que fuere, las ideas dogmáticas de Enesidemo están bastante bien trabadas entre sí para que sea imposible dudar que estamos aquí en presencia de un sistema, muy imperfectamente conocido por nosotros, sin duda, pero cuidadosamente elaborado y deliberadamente aceptado por su autor. Saisset elude demasiado fácilmente la dificultad cuando declara[16] que los vestigios del heracliteísmo de Enesidemo sólo tienen una importancia secundaria. Por poco importantes que sean, por otra parte, se encuentran en perfecta contradicción con todo el resto de

lo que sabemos de Enesidemo. El historiador no puede sustraerse al deber de buscar cómo un mismo hombre ha podido ser a la vez el más ilustre representante del escepticismo y un dogmático tan osado. Éste es el problema más difícil que suscita la historia del escepticismo antiguo.

II. Diversas explicaciones se han propuesto. Saisset supone que después de haber pasado, en realidad, de Heráclito a Pirrón, Enesidemo "quiso evitar el reproche de contradecirse por un ingenioso subterfugio, para lo cual estableció entre el escepticismo y el heracliteísmo esa especie de vínculo lógico de que habla Sexto... En el fondo, nada parece cierto, y el partido más sabio es abstenerse de todo sistema. Pero si tuviera que elegirse uno, el de Heráclito debería tener la preferencia".

La única razón invocada por Saisset para justificar esta interpretación es la supuesta ley de la historia de la filosofía, según la cual el escepticismo se encadenaría siempre al sensualismo, como a un principio su consecuencia inevitable. No podemos admitir este método, que consiste en construir la historia *a priori*. Por otra parte, el texto citado más arriba dice precisamente lo contrario de lo que Saisset le hace decir. Enesidemo, dice Sexto,[17] consideraba el escepticismo como el camino que lleva al heracliteísmo; ¿con qué derecho se sostiene que es el heracliteísmo el que le ha conducido al escepticismo?[18]

Zeller y Diels[19] proponen una explicación muy ingeniosa. Según ellos, a consecuencia de un error se atribuyen a Enesidemo las opiniones de Heráclito. Aquel filósofo, quizás en una obra particular,[20] habría resumido a título de historiador, o para sacar de ella argumentos, la filosofía de Heráclito; después, como ha sucedido a menudo, se le habrían atribuido las opiniones que expresaba por cuenta de otro. Dos razones determinaron a Zeller a

tomar este partido. Primero, es el único medio de disculpar a Enesidemo del reproche de contradicción. Además, en todos los pasajes de Sexto citados arriba, se indica expresamente que Enesidemo habla según Heráclito: Ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον. Si a Enesidemo se le nombra a veces solo, puede probarse una vez, al menos, que Sexto le atribuye una opinión que había podido expresar también por cuenta de Heráclito. El pasaje *M.*, VIII, 8, atribuido a Enesidemo solo,[21] dice evidentemente la misma cosa que el pasaje VII, 131, en el cual se nombra a Heráclito. Tertuliano: o, más bien, Sorano, en quien se inspira Tertuliano,[22] habría incurrido en la misma confusión, quizá porque ambos no conocían los escritos de Enesidemo sino a través de los libros de un escéptico más antiguo, el mismo que tal vez había hecho la confusión.

A pesar de toda la autoridad de Zeller, no podemos aceptar esta hipótesis. ¿Cómo comprender que Sexto, de ordinario muy exacto, haya acogido a la ligera y sin pensar en controlarla, una opinión que atribuía a uno de los jefes de la escuela escéptica una verdadera defección? Pero, sobre todo, ¿cómo conciliar esta hipótesis con el pasaje donde Sexto dice en términos claros que Enesidemo consideraba el escepticismo como un encaminamiento hacia el heracliteísmo? No es posible que esto sea una explicación que Sexto se habría dado a sí mismo: es el lenguaje mismo de Enesidemo. Hay, pues, que renunciar a recusar simplemente los textos en los cuales Enesidemo nos está presentado como un dogmático.

La esperanza de conciliar textos, a primera vista tan inconciliables, debía tentar a algún espíritu ingenioso y sutil. En un interesantísimo y considerable estudio sobre el escepticismo en la Antigüedad, Natorp[23] ha acometido esta tarea difícil. Para honor de Enesidemo y de Sexto,

Natorp no puede admitir ni que el uno se haya contradicho tan abiertamente, ni que el otro haya sido el escriba ininteligente y atolondrado que suponen Zeller y Diels. Él sostiene que, al tiempo que proclama con Heráclito la coexistencia de los contrarios en los mismos objetos, Enesidemo no ha cesado de ser escéptico. En efecto, no es en las cosas mismas, en el sentido dogmático de la palabra,[24] donde los contrarios coexisten, sino sólo en las apariencias, en los fenómenos. Ya Protágoras, discípulo de Heráclito, al advertir el carácter relativo de las sensaciones; al comprobar que las cosas sólo existen para nosotros cuando las percibimos y que su naturaleza depende de esta percepción, había declarado que todas las apariencias son igualmente verdaderas. En el mismo sentido, puramente fenomenista, Enesidemo admitiría la coexistencia de los contrarios. Habría, así, en la obra de Enesidemo una parte positiva, y esto, no sólo desde el punto de vista práctico, sino también desde el punto de vista teórico. Esa parte positiva contendría una triple afirmación: primero, la de la existencia de los fenómenos, que ningún escéptico jamás ha puesto en duda; después, la de la posibilidad de la ciencia o de la investigación (ζήτησις) que los escépticos consideran como legítima, puesto que la verdad no se ha encontrado todavía, mientras que los dogmáticos deben declararla inútil, puesto que se creen desde ahora en posesión de la verdad; en fin, la de la sucesión regular de los fenómenos o apariencias dados por la experiencia; esta sucesión puede preverse, sin que se afirme nada de las cosas en sí mismas. Tal sería el sentido de la distinción hecha por los escépticos entre los signos conmemorativos, que traen a la memoria fenómenos observables, pero actualmente inadvertidos, y los signos indicativos (σ. ἐνδεικτικόν) que, según los dogmáticos, hacen descubrir cosas siempre ocultas (ἄδηλα).[25] Las cosas sensibles o in-

teligibles (νοητά, αἰσθητά) serían eternamente inaccesibles a nosotros; las sensaciones (αἰσθήσεις) y hasta los razonamientos (νοήσεις) serían muy legítimos. Por la primera de estas tesis, Enesidemo permanecería escéptico; por la segunda, se acercaría a Heráclito y podría sostener que, en los fenómenos, los contrarios coexisten. Pero, al tiempo que proclama esta coexistencia de los contrarios, Enesidemo agrega que ciertas apariencias, comúnmente reconocidas por todos, son verdaderas;[26] las demás, que sólo obtienen adhesiones particulares, son falsas. Hay, así, un criterio de verdad, pero de verdad puramente relativa y fenomenal.

Natorp gasta tesoros de sutileza para defender esta teoría; desgraciadamente, es muy difícil admitirla. No es que le reprochemos esa sutileza: con Enesidemo está bien permitida. No es tampoco que desconozcamos la parte de verdad que encierra su explicación. Es completamente cierto, y lo mostraremos más adelante, que hay en el escepticismo del último período una parte positiva, la misma que ha señalado Natorp. Pero si esta concepción es incontestable en los últimos escépticos, ningún texto autoriza a atribuirla a Enesidemo; no se tiene el derecho de atribuir a un filósofo pensamientos que otros tuvieron un siglo o dos después de él; nada prueba que un espíritu, aunque fuese tan poderoso como el de Enesidemo, haya sabido ver al primer golpe todas las consecuencias que debían salir de las tesis del escepticismo. Natorp siente que hay allí una dificultad, y arguye de la insuficiencia de nuestros informes sobre Enesidemo para reclamar el derecho de reconocer su pensamiento en los escépticos ulteriores. Nada puede hacer, sin embargo, para que esto no sea un método que excede el derecho del historiador.

Hay más: esa teoría que no tenemos el derecho de atribuir a Enesidemo, es precisamente la que sostiene Sex-

to; se verán más adelante pruebas irrecusables. Es Sexto el que hace una distinción muy neta entre las cosas o realidades en sí, inaccesibles al conocimiento, y los fenómenos cuyo orden de sucesión puede ser observado y previsto; es en su filosofía donde deben distinguirse una parte positiva y una parte negativa. Por lo tanto, si la misma teoría se hubiera ya encontrado, como lo cree Natorp, en Enesidemo, Sexto estaba admirablemente preparado para comprenderla y elogiarla. Pero muy lejos de reconocerla en Enesidemo, trata a su antecesor como un dogmático; lo refuta y le reprocha su temeridad (προπέτεια).

¿Se dirá que Sexto no comprendió las distinciones introducidas por Enesidemo? ¡Qué inverosimilitud! ¿Y cómo Natorp, que elogia tanto la fidelidad, la exactitud y la inteligencia de Sexto cuando se trata de defenderlo contra Zeller y Diels, podría suponerle aquí tanta ligereza y un espíritu tan obtuso? No puede siquiera imaginarse que Sexto haya sido engañado por el empleo de ciertas palabras, tales como ἀλήθεια, ὑπάρχειν, οὐσία; pues él mismo nota que el lenguaje, naturalmente dogmático, se presta mal a la expresión de las ideas escépticas; por tanto, está en guardia contra los errores de este género, y en las circunstancias delicadas no deja de advertir que los términos dogmáticos de que está obligado a servirse traicionan un poco su pensamiento; de hecho, evita las fórmulas equívocas. Estas precauciones que toma Sexto, ¿no había podido tomarlas Enesidemo antes que él? Y aun cuando no las hubiese tomado, ¿cómo creer que el espíritu penetrante y ejercitado de Sexto no haya sabido reconocer, a través de una terminología defectuosa, ideas que a él mismo le eran tan familiares?

Sólo queda por suponer que Sexto, comprendiendo el verdadero pensamiento de Enesidemo, no haya querido reconocerlo, aparentemente para reservarse el mérito de

la originalidad. Esto sería una suposición completamente gratuita, pues en ninguna parte muestra Sexto pretensión alguna de este género. No da por suya la doctrina que expone: ella es el bien común de los escépticos. De hecho, parece que aquélla fue profesada antes de él, tal como la enseña, por algunos de sus predecesores, como Menódoto. Lejos de querer innovar, Sexto invoca de buen grado las autoridades más antiguas; si no cita casi a los modernos, escribe a menudo los nombres de Pirrón, de Timón y de Enesidemo. Su ambición parece que es hacer del escepticismo un sistema tan antiguo como las filosofías más ilustres, y no hay duda de que, si hubiese podido colocar bajo la protección de Enesidemo la teoría que admite la previsión de los fenómenos y una regla de conocimiento empírico, hubiera obrado con respecto a esta teoría como con respecto a la teoría de las causas y de los signos.

En fin, basta leer sin propósito deliberado el texto de Sexto para disipar toda ilusión. En estas palabras: πρηγεῖται τοῦ τἀνατία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀνατία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τὰ ἐναντίαπερὶ τό αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται, ¿cómo creer que ὑπάρχειν περὶ τὸ αὐτὸ, tan claramente opuesto a φαίνεσθαι, no designa una existencia substancial, real, fuera del pensamiento de los fenómenos? ¿Cómo las palabras ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται no designarían con la última evidencia el tránsito del punto de vista fenomenista al punto de vista dogmático? Nadie sostendrá que los heracliteanos sean fenomenistas: Enesidemo, si está de acuerdo con ellos, no lo es tampoco.

Natorp ha comprendido bien que aquí está el punto débil de su tesis. Intenta explicar cómo Enesidemo ha po-

dido decir que los contrarios existen (ὑπάρχειν) juntos, aunque declara explícitamente en otro lugar[27] que eso es imposible. Según Natorp, si no obstante lo comprendemos bien, Enesidemo, al argumentar contra los dogmáticos, prueba que la misma cosa al mismo tiempo es y no es, lo cual es absurdo. Este argumento alcanza a los dogmáticos, porque, en todos sus razonamientos sobre las cosas, se fundan en el principio de contradicción. Pero no alcanza al que no se apoya en este principio y admite que los contrarios coexisten. Enesidemo se colocó un instante en el punto de vista dogmático, expuso su manera de ver; habiéndolo refutado en nombre de sus principios recupera su libertad; proclama un principio completamente opuesto y, habiendo probado la imposibilidad de alcanzar alguna existencia real, no afirma ninguna existencia de este género, e introduce en la fórmula de su principio la palabra ὑπάρχειν. Esto es muy sutil; pero se trata de Enesidemo.

Toda esta sutileza es sin provecho alguno. Para justificar esto, basta una simple advertencia: vemos en Sexto que, para Enesidemo, el escepticismo es un encaminamiento hacia el heracliteísmo. Por consiguiente, el escepticismo y el heracliteísmo no son una misma cosa: no se es ya escéptico cuando se es heraclíteo; no se está a la vez en el camino y en la meta. ¿Y cómo creer que sea un escéptico el que haya adoptado las muy dogmáticas teorías de Heráclito sobre el tiempo, sobre la esencia, sobre la identidad del todo y la parte? Cierto que Heráclito no las interpretaba en un sentido fenomenista, y Enesidemo, al relacionarse tan explícitamente con Heráclito, no las interpreta en forma distinta que éste. Con toda razón, pues, hace Sexto una distinción muy neta entre el heracliteísmo y el pirronismo. La conciliación soñada por Natorp es imposible.

III. Si no se rechazan los textos de Sexto, como Zeller; si no se les concilia con los otros pasajes del mismo autor, como lo ha intentado Natorp, no queda más que un partido que tomar, y es el de admitir que Enesidemo cambió de ideas, que hay varias fases en su vida. No sería el único que, en diferentes períodos, hubiera profesado doctrinas diferentes. Se admite sin dificultad que, en su juventud, pasó del escepticismo mitigado de la Academia al escepticismo radical. ¿Por qué, por una segunda evolución, no habría ido del escepticismo al dogmatismo? Un poco de escepticismo lo había apartado del dogmatismo; mucho escepticismo lo habría llevado de nuevo a una especie de dogmatismo. Se dice también que Platón, hacia el fin de su vida, se hizo pitagórico.

Debería vacilarse en aceptar esta explicación, si esa tercera doctrina, esa tercera manera no estuviese en relación lógica con la precedente. Que un espíritu tal como Enesidemo, cuya sutileza y poder ha podido medirse en la lectura de las argumentaciones expuestas arriba, haya saltado bruscamente y sin razón de una opinión a otra, es lo que no puede admitirse. Pero que su pensamiento, prosiguiendo sus investigaciones en el mismo sentido, se haya modificado lentamente, es cosa muy fácil de comprender.

Si, en un sentido, Enesidemo rompe con el pirronismo, puesto que pretende saber algo de la realidad absoluta, en otro sentido, le permanece fiel y lo continúa. Si es escéptico cuando dice: los contrarios aparecen siempre juntos, es, en cierto modo, mucho más escéptico cuando dice: los contrarios, en lo absoluto, existen juntos.

Admitamos, sin embargo, por el momento que no merece de ninguna manera, puesto que afirma algo, el nombre de escéptico, tanto más cuanto que él mismo pa-

rece convenir en ello, pues llama al escepticismo un encaminamiento hacia el heracliteísmo. Es dogmático; pero se comprende que un dialéctico penetrante y ejercitado como él y, a decir verdad, un metafísico profundo y sutil, haya pasado de uno a otro de esos puntos de vista. A fuerza de meditar sobre la oposición y la equivalencia de los contrarios en el pensamiento humano, ¿no ha podido preguntarse de dónde procede esta oposición y esta equivalencia? El espíritu humano y, sobre todo, el espíritu de un hombre semejante no se contenta durante mucho tiempo con el hecho, y quiere su explicación. Después de haber dudado tanto, desea saber por qué duda. El sistema de Heráclito le ofrece una respuesta; él la adopta. Los contrarios se equilibran en el espíritu porque se equilibran en la realidad. Sin duda, para llegar a esto, es necesario abandonar la gran máxima del pirronismo, hay que afirmar. Pero ¿cuál es el medio de resistir a la tentación cuando se posee el temperamento de un metafísico? Enesidemo reconoce, pues, su error; pero al mismo tiempo lo explica, lo cual es una manera de no abandonarlo completamente; o, más bien, sus opiniones escépticas no eran falsas, sino incompletas. Se perdona fácilmente cambiar de opinión cuando puede decirse que progresa respecto a sí mismo.

Hay más: puede concebirse que Enesidemo, al adherirse al dogmatismo heraclíteo, haya pretendido conservar, en lo que tenían de esencia, sus ideas escépticas.[28] Todos los argumentos expuestos arriba tienen por fin establecer que la cosa en sí, la realidad desembarazada de toda relación con el espíritu o con otras cosas, es incognoscible. ¿Qué dice él ahora con Heráclito? Que la cosa en sí, la realidad no es esto más bien que aquello, sino que es todo a la vez, que en ella los contrarios se identifican. Por consiguiente, queda por cierto que no puede decirse

nada de ella. En el heracliteísmo, como en el pirronismo, la mejor actitud del sabio, en cada caso particular, es la de no afirmar nada. Enesidemo, al afiliarse al dogmatismo heraclíteo, no abandona ninguna de las tesis que había precedentemente sostenido: queda por cierto que no conocemos la verdad en sí, las causas reales, y que no hay demostración posible. Pero estas tesis, al principio aisladas en el período pirrónico, están reunidas y forman un todo en la nueva doctrina que adopta el escéptico convertido. No hay ciencia: eso es lo que había dicho primero. Sabe más tarde por qué no hay ciencia.

Es poco más o menos lo que otro escéptico, discípulo también de Heráclito, había sostenido. Se ha visto anteriormente cómo, según Protágoras, la inteligencia humana, según el punto de vista en que se coloca, recorta, por así decirlo, en la realidad partes diferentes, las cuales ve con exclusión de otras, igualmente existentes, sin embargo, y reales con el mismo título. ¿Qué habría de sorprendente si Enesidemo, después de haber sido escéptico como Pirrón, hubiese llegado a ser escéptico como Protágoras?

Que no se diga que habría en esto una especie de retroceso y una sustitución de una doctrina más débil con otra más fuerte. Si, en un sentido, la reserva pirrónica, que prohíbe afirmar nada, es lógicamente más satisfactoria y sobre todo más fácil de defender en las discusiones que el escepticismo radical de Protágoras, desde otro punto de vista puede sostenerse que este último tiene un valor filosófico más alto. Quizá no es sino justo ver en el pirronismo un artificio de discusión más bien que una doctrina seria. Allí donde el pirrónico dice con la punta de los labios que no sabe nada y no está seguro de nada, puede creerse que en el fondo está seguro de que no hay nada verdadero: disfraza su verdadero pensamiento para

no producir escándalo, para no chocar con el sentido común. En todo caso, el escepticismo así presentado tiene no sé qué de fingido y de cauteloso que podía no convenir siempre a un espíritu firme y decidido. Se dice que la verdad no está todavía descubierta, pero que lo estará quizás un día; que no hay que desanimar a nadie; que no se sabe lo que puede ocurrir: esto es colocarse en el caso peor. ¿No es mucho más atrevido y mucho más franco decir, con Protágoras, no sólo que no se sabe la verdad, sino que no hay verdad y que no se la sabrá jamás? Al expresarse así, él podía creerse en progreso sobre sí mismo. Sin duda, era necesario para esto abandonar la máxima pirrónica y decidirse a afirmar. Pero, después de todo, ¿no es un sacrificio bastante ligero decidirse a afirmar una sola cosa, con tal que sea la negación de la ciencia? Enesidemo, muy diferente de Sócrates, sólo sabe una cosa: que no se puede saber nada. Según una frase célebre, la ciencia consiste a menudo en derivar la ignorancia de su fuente más elevada, y no se comete un crimen contra la ciencia con haber salido de una ignorancia. El escéptico, él también, ¿no ha podido derivar su duda de la fuente más alta? Y si, a la inversa del caso precedente, esta fuente es un conocimiento, le perdona que sea una certeza en consideración de las numerosas incertidumbres que ella autoriza.

¿Se dirá que, si así fuera, Enesidemo no debería ser llamado discípulo de Heráclito? Sin embargo, se da este nombre a Protágoras, que fue abiertamente escéptico. Si basta, para merecerlo, haber adoptado la máxima heraclítea de que los contrarios coexisten en la realidad, debe dársele sin vacilar a Enesidemo. Nada, en los textos que poseemos, autoriza a suponer que hubiese adoptado todas las vistas dogmáticas de Heráclito. Salvo la teoría del alma y de la razón común, todas las opiniones atribuidas

a Enesidemo se refieren a la doctrina de la existencia de los contrarios, y esa misma teoría del alma puede considerarse como un anexo de la otra: es una manera del representarse el origen del conocimiento, y halla naturalmente su lugar en una doctrina donde se admite la realidad objetiva de los contrarios.

En resumen, creemos que después de haber defendido, con cuánto vigor y fuerza, se ha visto arriba, el puro escepticismo, Enesidemo, deliberadamente y sabiendo muy bien lo que hacía, tomó partido por esta otra forma de escepticismo, que, a decir verdad, es sólo un dogmatismo negativo. Al proceder así, creía permanecer fiel a sus principios y seguirlos hasta en sus últimas consecuencias. Creyó progresar con relación a sí mismo: en ciertos respectos ha tenido razón. Hay quizá más franqueza y atrevimiento en esta forma de escepticismo que en el otro. En todo caso, hay más metafísica, y Enesidemo es ante todo un metafísico.

Si esta explicación es verdadera, no hay razón para asombrarse de que los escépticos posteriores, a pesar de una especie de defección, hayan persistido en tenerlo por uno de los suyos: en el fondo, se entendían. En todos los casos tenían el derecho de tomar sus bienes donde los encontraban y de adoptar las tesis de la primera parte de la vida de Enesidemo y apartar las demás. Es lo que han hecho en nuestros días ciertos positivistas con respecto a Auguste Comte.

¿Es decir que, con Ritter,[30] sólo hay que ver en Enesidemo a un dogmático? Esta manera de expresarse tiene el inconveniente de no distinguir entre los dos períodos de la vida del filósofo. Se le debe llamar escéptico, puesto que lo fue muy sinceramente; sus cambios ulteriores no modifican el carácter de su primera doctrina. No hay razones, por otra parte, para mostrarnos más exigentes que

los escépticos antiguos. En fin, por su escepticismo, sobre todo, lo conocemos, y únicamente por ahí nos interesa. He aquí por qué persistimos en colocarlo entre los jefes de la escuela escéptica.

Notas

[1] *M.* VII, 349; IX, 337; X, 216, 233.

[2] *P.*, I, 210: Ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτοιον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀνατία περί το αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀνατία περί το αὐτὸ φαίνεσθαι καὶ οἱ μὲν σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τὰ ἐναντία περί το αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτᾶ μετέρχονται.

[3] *M.*, X, 233: Τό τε ὄν κατᾶ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος.

[4] X, 216.

[5] Πρώτη εἰσαγωγή. Sobre esta obra, véase p. 290.

[6] Como lo hace notar Ritter (p. 217), hay allí un ensayo de fundar la doctrina de Heráclito en forma muy *sistemática* por la comparación de las formas del ser con las formas del lenguaje. Nueva prueba de que Enesidemo tomaba muy en serio su adhesión a la doctrina de Heráclito.

[7] Sexto, *M.*, IX, 337.

[8] *M.*, X, 38.

[9] ¿Es preciso creer, con Fabricio, que Enesidemo no redujera a dos las seis especies de movimiento sino para mostrar en seguida más fácilmente que ni una ni otra existen? Como escéptico, debía, en efecto, negar la realidad del movimiento. O bien, como Saisset (p. 209) parece dispuesto a hacerlo, ¿hay que relacionar esa teoría con el dogmatismo heracliteano? Éste es un punto que debe dejarse indeciso, por falta de documentos. Señalemos solamente que, en todo caso, esa teoría parece propia de Enesidemo; Sexto, en lugar de decir aquí como en cualquier otro lado Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, dice solamente Οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον. Puede suceder, como lo indica Zeller (p. 32, 3), que Enesidemo haya tomado esta corrección de los estoicos.

[10] Sexto, *M.*, 349: Οἱ δὲ εἶναι μὲν (τὴν διάνοιαν) ἔλεξαν, οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ δὲ τόπῳ περιέρχεσθαι, ἀλλ' οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος, ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον... 350: οἱ δὲ αὐτὴν εἶναι τᾶς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν, ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων τε ὁ φυσικὸς καὶ Αἰνησίδημος.

[11] *M.*, VII, 129: Τοῦτον δὲ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα. Contra Hirzel, y con Diels y Natorp (293), pensamos que este pasaje sobre Heráclito está tomado por Sexto de Enesidemo mismo. Las razones por las cuales Hirzel cree que debe atribuir todo el desarrollo de Sexto (VII, 89-141) a un historiador, parecen muy conjeturales y sutiles: Natorp las ha refutado.

[12] Tertuliano, *De anim.*, 25: "Isti qui praesumunt non in utero concipi animan... sed effuso partu nondum vivo infanti extrinsecus imprimi... (carnem) editam el de uteri fornace fumantem et calore solutum, ut ferrum ignitum, et ibidem frigidae immersum, ira aeris rigore percussam el vim animalem rapere et vocalem sonum edere. Hoc stoici cuna Aenesidemo." Se advertirá el acuerdo de Enesidemo con los estoicos. Zeller señala además varios puntos donde el mismo acuerdo se produce: el aire confundido con el fuego, el tiempo considerado como la esencia de las cosas, el empleo de la palabra οὐσία, etc. (p. 33).

[13] *M.*, VIII, 8.

[14] Vemos particularmente (Sexto, *M.*, X, 227) que estoicos y epicúreos estaban de acuerdo en considerar el tiempo como incorporal.

[15] Hay que notar aquí que no es con Heráclito, sino con Estratón el físico, con quien relaciona Sexto a Enesidemo: lo cual parece mostrar la independencia de su pensamiento.

[16] *Op. cit.*, p. 209.

[17] *P.*, I, 210.

[18] El mismo error ha sido cometido por Diels, *op. cit.*, p. 210.

[19] *Doxog. Graeci*, p. 210.

[20] Hirzel discute con mucha fuerza *(op. cit.*, p. 75) las diversas suposiciones que pueden hacerse a este respecto.

[21] Por error considera Zeller que ese pasaje sólo nombra a Enesidemo (p. 36): Heráclito es nombrado dos líneas más arriba.

[22] *De anima*, 14.

[23] *Untersuchungen über die Scepsis ira Alterthura* (Rheinisches Museum, t. XXXVIII, 1883). Este estudio ha sido reproducido en la obra ya citada: *Forschungen zur Geschichle des Erkenntnissproblems im Alrerthum*, Berlín, Hertz, 1884. Una opinión análoga ha sido también defendida casi al mismo tiempo por Hirzel, *op. cit.*

[24] Para justificar esa diferencia, Hirzel insiste en el pasaje de Sexto, *M.*, VIII, 8, en el cual Enesidemo dice solamente que los fenómenos son ἀληθῆ, mientras que Epicuro, que es dogmático, llama las cosas sensibles ἀληθῆ καὶ ὄντα. Pero esta diferencia de expresión no tiene el alcance que le atribuye Hirzel: las palabras empleadas por Epicuro están destinadas únicamente a explicar la definición de la verdad que va a seguir. Y si, en el pensamiento de Sexto, la teoría de Enesidemo tenía un sentido puramente fenomenista, ¿cómo comprender que la hubiese colocado entre dos tesis completamente dog-

máticas, la de Platón y la de Epicuro? El argumento fundado en la etimología de la palabra ἀληθές (τὸ μὴ λῆθον) nos parece también sutil y poco probatorio.

[25] Hemos mostrado anteriormente que esta distinción no debe ser atribuida a Enesidemo (p. 311).

[26] Hirzel insiste también en este punto (p. 120) y hace notar las analogías de esa fórmula de Enesidemo con la regla abiertamente aceptada por los escépticos, según la cual hay que seguir la costumbre, proceder como todo el mundo (Sexto, *P.*, I, 146, 154). Sexto dice también que el escepticismo, como todas las demás filosofías, parte ἀπὸ κοινῆς τῶν ἀνθρώπων προλήψεως (*P.*, I, 211). Pero la distancia que separa aquí a Enesidemo de los verdaderos escépticos no se disminuye sino en apariencia, pues los escépticos se guardaban mucho de decir que lo que es conforme con la opinión común sea verdadero: decían solamente que hay que conformarse a ella, y esto es un precepto puramente práctico. Por el contrario, Enesidemo declara verdadero lo que aparece de la misma manera a todos los hombres, y no es posible suponer que no haya comprendido el alcance de la palabra ἀληθές; y que haya creído permanecer escéptico al pronunciarla.

[27] *M.*, VIII, 52: ... Ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

[28] Cf. Brandis, *Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie,* t. II, p. 202 (Berlín, Reimer, 1864).

[29] P. 23 y sig. V. Sexto, *P.*, I, 218.

[30] *Op. cit.*, p. 223.

Capítulo V

Enesidemo. Examen crítico

Los argumentos de Enesidemo producen sobre el espíritu una singular impresión. Si se consulta el buen sentido, si se ve adónde vamos, resistimos enérgicamente; si se consideran las razones invocadas, ellas son claras, simples y están irreprochablemente encadenadas: se vacila, se está inquieto; uno se pregunta si no es el buen sentido el que se ha equivocado y el escéptico quien tiene razón. Según el lado por donde se la tome, la argumentación parece ora irresistible, ora ridícula: es como el camaleón, que los escépticos toman con gusto por ejemplo, y que cambia a menudo de color si se le mira durante largo tiempo. Sin embargo, hay que tratar de ver claro: es cosa muy fácil descartar un razonamiento so pretexto de que es falso, sin señalar en qué lo es. Esta persecución del sofisma, que Platón, en un caso análogo, comparaba a una caza difícil, en la cual un animal muy diestro pone más de una vez bajo los dientes al temerario que lo persigue, tiene a la vez algo de irritante y de cautivante; sobre todo, es peligrosa para el que la emprende: es una verdadera aventura. El menor riesgo que se corre es el de ser acusado de sutileza.

I. He aquí el razonamiento de Enesidemo sobre la verdad reducido a su más simple expresión. Toda cosa es sensible o inteligible; por lo tanto, la verdad, si existe, será sensible o inteligible. Pero, no es ni lo uno ni lo otro ni ambos a la vez; por consiguiente, no existe. Este razonamiento parece irreprochable; pero es un sofisma. ¿Dónde está la falla? Hay, si no nos engañamos, un doble artificio, un doble equívoco.

En primer lugar, el escéptico transforma ilegítimamente relaciones en entidades, relaciones en cosas en sí. Razona como si la verdad, lo sensible, lo inteligible fueran seres, realidades; por lo menos, los considera como propiedades positivas o intrínsecas que poseerían los objetos que se llaman verdaderos o sensibles. Hay que confesar que el lenguaje vulgar y aun el de los filósofos está en connivencia con él. ¿No hablamos a cada instante de la existencia de la verdad? Los estoicos llegaban hasta hacer de la verdad un cuerpo. Basta, sin embargo, un poco de reflexión para comprender que la verdad es una relación. Una cosa no encierra en sí misma la propiedad de ser verdadera; la posee sólo si está en presencia de un espíritu. La verdad supone dos términos: una cosa que es y un pensamiento en el cual se representa. ¿Qué hay de sorprendente si, después de haber considerado como cosa en sí lo que positivamente no puede considerarse sino como una relación, se llegue a probar que esta cosa no existe? Es muy cierto que la verdad no existe, si por ello se entiende una realidad independientemente de todo pensamiento. Y puede decirse otro tanto de lo sensible y de lo inteligible, que son también sólo relaciones.

Poco importa, podría responder el escéptico. Que la verdad sea una relación o una cosa en sí, ¿concedéis que allí donde se encuentra la relación expresada por la pala-

bra *sensible,* allí también se encuentra la relación expresada por la palabra *verdad?* Lo concedéis ciertamente si decís que la verdad es sensible; y es preciso que lo digáis, a menos de sostener que es inteligible, y entonces la misma cosa se pondrá bajo una forma un poco diferente.

Es aquí donde se descubre el segundo equivoco del escéptico: éste entiende en un sentido absoluto identidades que sólo se conceden como parciales y relativas. Concedemos, ingenuamente y sin desconfianza, que la verdad es sensible o inteligible. ¿Qué queremos decir? Simplemente que hay cosas verdaderas que son al mismo tiempo sensibles o inteligibles. Estas dos cualidades, verdadero y sensible, verdadero e inteligible, pueden coexistir en un mismo objeto. Verdadera desde un punto de vista, una cosa es sensible desde otro, y ambas a la vez. Es sensible, pero no lo es única y esencialmente; lo es sin perder su naturaleza propia; es a un tiempo, como diría Platón, lo mismo que lo sensible y distinto de lo sensible. El escéptico no lo entiende así: toma los términos al pie de la letra. Concedéis, dirá él, que la verdad es sensible; eso quiere decir que verdad y sensible son una sola y misma cosa o, en vuestro lenguaje, que allí donde se encuentra la relación expresada por la palabra *verdad,* allí se encuentra necesariamente la relación expresada por la palabra *sensible.* Allí donde hemos entendido que dos cosas, por otra parte distintas, están unidas, confundidas en un mismo objeto y, en este sentido, son idénticas, él entiende que hay una identidad absoluta y definitiva; o sea, comprende que una de las cosas abdica de su naturaleza y se convierte en la otra. La verdad es lo sensible. Una cosa no es ya verdadera *al mismo tiempo* que es sensible, *sino porque* es sensible. En lenguaje moderno se diría que, para el escéptico, el vínculo que une los dos términos es analítico, mientras que para nosotros es sintético.

Es fácil ver, por otra parte, que este segundo equívoco se deriva del primero. Si consideráis la verdad y lo sensible como cosas en sí y decís que lo uno es lo otro, no podéis sino identificarlos completamente: es una identidad de esencia la que proclamáis. Una cosa puede tener diversas relaciones con otras cosas; no puede, en sí misma, ser varias cosas.

Se ve por allí cómo se resuelve la dificultad. La verdad ¿es sensible o inteligible? Es ora lo uno, ora lo otro, ni lo uno ni lo otro absolutamente. –Pero, objeta el escéptico, es eso lo que se disputa; en otros términos, no pueden distinguirse los casos en los cuales es sensible de aquellos en que es inteligible. –Eso es otra cuestión, la del criterio de la verdad, que habrá que resolver aparte. – Pero "es *lógico,* agrega él,[1] que todas las cosas sensibles sean verdaderas o falsas; pues, en tanto que sensibles, son todas semejantes: una no lo es más, la otra, menos". Se ve bien aquí el sofisma que acabamos de señalar: supone que todas las cosas son verdaderas en tanto que sensibles; es justamente lo que hemos puesto en duda. Ellas son sensibles y, además, bajo ciertas condiciones, verdaderas.

He aquí el sofisma desenmascarado; pero, ¿a qué precio? Hemos reconocido que la verdad no es una cosa en sí; nos hemos encerrado en la esfera de lo relativo. Hemos concedido, además, que al juzgar la verdad como sensible o inteligible, la relación establecida entre el sujeto y el atributo no es una identidad absoluta, sino una identidad parcial y contingente. En otros términos, esta identidad sólo existe en el espíritu: aquí aún no salimos de lo relativo. Por otra parte, no puede formularse el principio de identidad si se quiere escapar a las sutilezas de los escépticos, sino introduciendo precisamente la idea de una relación. "Una cosa no puede, al mismo tiempo y *en la misma relación*, ser y no ser." En una pala-

bra, sólo considerando las cosas en nuestro espíritu, tales como aparecen y no tales como son en sí, hemos resuelto la dificultad.

Quizás Enesidemo no quiso decir otra cosa. Refutándolo, tal vez le damos a ganar el pleito. Sin embargo, creemos no haber concedido nada que un dogmatismo serio no pueda y no deba conceder, y estamos persuadidos de que, aun encerrando el pensamiento en la esfera de lo relativo, sometiéndolo en todas sus operaciones a la categoría de la relación, es posible definir la verdad sin hacerle perder el carácter de necesidad y de universalidad sin el cual no existe. Pero hay que convenir en que muy a menudo el dogmatismo, como el sentido común, tiene pretensiones más altas. Se jacta de alcanzar realidades en sí, tales como son, fuera de toda relación entre sí o con el pensamiento. Y contra este dogmatismo van dirigidos los argumentos de Enesidemo, los cuales no tienen réplica.

II. Los argumentos contra las causas dan lugar a observaciones análogas. Si se analiza la idea de causa, se ve sin esfuerzo que implica una relación, y esto desde un doble punto de vista. Primero, una cosa no puede concebirse como causa sino en relación a su efecto: es un punto que Enesidemo no parece haber tocado y que encararon solamente los escépticos ulteriores. Pero, además, el acto de pensamiento por el cual una cosa es conocida en sí misma es distinto al acto por el cual es conocida como causa. La cosa se concibe primero en sí misma, en su esencia; después, se la considera como causa: la causalidad es una relación que se sobreagrega a la idea que tenemos de la cosa, sin destruirla y sin confundirse con ella. Pero el escéptico no lo entiende así. Aquí también, autorizado, hay que decirlo, por el lenguaje y por el uso, considera la causalidad como una propiedad real y objetiva

que pertenecería a las cosas: hace de ella una cosa en sí. Además, esa propiedad queda identificada con la cosa misma donde se supone que existe: ¿no se dice que una cosa *es* la causa de otra? Por consiguiente, si una cosa es causa, lo es absolutamente, por su esencia, en su naturaleza íntima. En tal caso, hay que comprender cómo esa esencia determinada puede producir otra cosa que sí misma. Pero la cuestión, así puesta, es absurda. Una cosa dada, definida en su esencia, sólo puede seguir siendo lo que es. Decir que ella es causa, sería decir que es otra cosa que sí misma, lo cual sería contradecirse. En lenguaje moderno diríamos que de la idea de una cosa no se sacará jamás analíticamente la idea de otra cosa; y eso permanece cierto si, en lugar de una sola esencia, se consideran varias reunidas y yuxtapuestas. En otros términos, como Hume y Kant lo han mostrado, la relación de causalidad es una relación sintética. Los dos términos puestos como causa y efecto no están dados al pensamiento humano como idénticos, sino solamente como enlazados de cierta manera, en una categoría *sui generis* que se llama la causalidad. Es lo que comprendió Enesidemo, y por eso es justo ver en él, como lo ha hecho Saisset, a un precursor de los filósofos que acabamos de nombrar.

Por consiguiente, se ve lo que hay de verdadero y de falso en el razonamiento de Enesidemo. Irreprochable si se consideran las causas como cosas en sí, pierde todo su valor si se considera la causalidad como una relación establecida por el pensamiento entre diversos objetos. Esa relación enlaza los objetos sin modificar su naturaleza propia. Ellos son, ante todo, lo que son en sí mismos; y, además, se les considera como enlazados con otros bajo ciertas leyes. En tal caso, no hay ya contradicción: lo corporal puede estar enlazado de esta manera con lo corporal, o lo incorporal con lo incorporal; hasta (éste es un

punto muy discutido en nuestros días para que sea útil insistir en él aquí) puede concebirse lo incorporal como causa de lo corporal, o inversamente.

Como se ve, aquí también, no hemos podido refutar a Enesidemo sino a condición de encerrarnos en lo relativo y de renunciar al dogmatismo absoluto contra el cual dirigía sus golpes.

III. La teoría de los signos, tal como los testimonios auténticos nos permiten atribuirla a Enesidemo, se reduce a muy poca cosa: es, como se ha visto, manifiestamente incompleta, y ciertos historiadores, como Ritter,[2] han podido considerarla sólo como una forma particular del décimo tropo. Sin embargo, estamos inclinados a creer que ella tenía, en el pensamiento de Enesidemo, un alcance mucho mayor: Enesidemo debería ser considerado como el precursor de John Stuart Mill, si pudieran con seguridad ponerse a su cuenta los argumentos de que se sirvieron los escépticos en la época de Sexto. El escéptico, sea cual fuere, que los ha desarrollado por primera vez, tiene el derecho a ese título.

En efecto, es digno de nota que, a propósito de la teoría de los signos conmemorativos, Sexto describe la inducción en términos que no desaprobaría un discípulo de la escuela inglesa. "El signo conmemorativo,[3] observado claramente al mismo tiempo que la cosa significada, si se presenta de nuevo después que ésta se ha hecho oscura, nos trae a la memoria la cosa que se ha observado al mismo tiempo que él y que no es ya actualmente evidente: así, el humo nos hace pensar en el fuego. En efecto, habiendo visto a menudo estos fenómenos unidos entre sí, tan pronto como vemos uno, la memoria nos sugiere la idea del otro, del fuego, que no es entonces visible. Sucede lo mismo con la cicatriz que se presenta después de la

herida y con la lesión del corazón que precede a la muerte. Viendo la cicatriz, la memoria nos representa la herida que la ha precedido; y viendo la lesión del corazón, prevemos la muerte futura."

Lo que los escépticos combaten es la teoría de los signos indicativos, es decir, la doctrina según la cual habría entre los fenómenos un vínculo necesario y constante, tal, en una palabra, como lo entienden aún hoy los dogmáticos.

Hay que convenir en que desde el punto de vista donde se colocaban, sus argumentos son inatacables: de atenerse a los solos datos de la experiencia, a los fenómenos solos, es imposible ver en la inducción otra cosa que una asociación de ideas fundada en el hábito y variable como ella. Así, John Stuart Mill, al tratar de establecer una teoría científica de la inducción, confiesa que la inducción no podría tener un valor absoluto: ella no vale sino para el mundo en que estamos, y hay quizá mundos en los cuales los fenómenos no están sometidos a ninguna ley.

Una vez más, no pretendemos que Enesidemo haya ido hasta allí: los textos no nos autorizan a ello. Pero, si no indicó en qué sentido y en qué medida puede haber una ciencia experimental, comprendió y probó que la ciencia, en el sentido absoluto que daban a este término los antiguos, es imposible. No hay ciencia, en efecto, y de *demostración,* sino allí donde las ideas están encadenadas por un vínculo necesario; pero no hay necesidad verdadera sino allí donde las relaciones pueden determinarse racionalmente o, como decimos hoy, *a priori.* Ahora bien, dado un hecho, un *signo,* para hablar como los estoicos, que se intente determinar *a priori* la naturaleza de la cosa significada. Aquí, como cuando se trata de la causa, y más evidentemente todavía, no se tendrá éxito; y si no se tie-

ne éxito, no habrá *demostración*. Es lo que Enesidemo ha querido decir, y no hay nada que responderle.

Las consideraciones que preceden nos permiten señalar el verdadero lugar de Enesidemo en la escuela escéptica. Los historiadores están de acuerdo generalmente en ver en él al primer representante de lo que se llama el *nuevo escepticismo*. Sin embargo, no son unánimes: Hass,[4] por ejemplo, considera a Enesidemo como uno de los últimos representantes del antiguo escepticismo. Y hay que reconocer con él que Sexto[5] da la impresión de oponerlo a los nuevos escépticos, de los cuales Agripa parece haber sido uno de los primeros.

No vacilamos, por nuestra parte, en adoptar la opinión común; la poderosa originalidad de Enesidemo no parece que pueda seriamente ponerse en duda: a decir verdad, renovó el escepticismo.

Nada impide, sin embargo, que después de él esta doctrina haya sufrido aún, otras modificaciones: en el nuevo escepticismo pueden introducirse subdivisiones, como se distinguen especies en un género. Es posible que después de Enesidemo otros filósofos hayan impreso al pensamiento escéptico una dirección nueva: así se explicarían de manera muy natural las palabras de Sexto.

Si fuera menester señalar el rasgo preciso que distingue a los dos períodos del nuevo escepticismo, diríamos que Enesidemo se mostró sobre todo metafísico y dialéctico; después de él, los escépticos son principalmente médicos: a la especulación pura, que ellos declaran vana, oponen el arte o la ciencia práctica, que consideran legítima y necesaria. Para Enesidemo, el escepticismo era en sí mismo su propio fin, a menos que no fuese un encaminamiento a un nuevo dogmatismo; para sus sucesores, es el vestíbulo de la medicina. Si Enesidemo sustrae alguna

proposición a la duda universal, es, se ha visto, una tesis metafísica y trascendente: la identidad de los contrarios en lo absoluto. Si los escépticos posteriores creen en algo, es únicamente en las sucesiones empíricas de los fenómenos tales como la observación, fuera de toda teoría, puede descubrirlos. Quizá podría agregarse que, si Enesidemo sacaba de su escepticismo una consecuencia práctica, era únicamente un precepto de moral; los escépticos posteriores parecen haber preferido los bienes del cuerpo a los del alma: sólo piensan en arruinar a la ciencia especulativa para hacer lugar a la ciencia positiva o, como dicen ellos, al arte. Enesidemo es todavía un metafísico; sus sucesores, sobre los cuales, todos los historiadores lo reconocen, ejerció poca influencia, no son más que positivistas. Invocan su autoridad poco más o menos como Auguste Comte invoca la de Kant. Pero éste es un punto importante sobre el cual habrá que volver en la continuación de este trabajo.

Notas

[1] Sexto, *M.*, VII, 47.
[2] *Op. cit.*, p. 238.
[3] *M.*, VIII, 152.
[4] *Op. cit.*, XIII, XIV, p. 39 y sig.
[5] *P.*, I, 36: Παραδίδονται τοίνυν συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις Σκεπτικοῖς τρόποι δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀριθμόν, οὓς καὶ τόπους συνωνύμως καλοῦσιν... *Ibid.*, 164: οἱ δεὲ νεώτεροι Σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε.

Capítulo VI

Los sucesores de Enesidemo. Agripa

No tenemos sobre Enesidemo sino datos insuficientes: después de él, la noche es completa. Conocemos los nombres de sus sucesores inmediatos, Zeuxipo, Zeuxis y Antíoco de Laodicea. Se ha visto antes[1] lo poco que sabemos sobre estos filósofos. Es probable que continuaran la obra de Enesidemo con el mismo espíritu y en la misma dirección. Además de las tres grandes cuestiones que él trató de manera tan original, sabemos por el resumen de Focio que Enesidemo había aplicado su sutil dialéctica a otros temas: al movimiento, a la generación y a la destrucción. Puede conjeturarse que sus argumentos fueron continuados, desarrollados, afinados en toda forma por sus sucesores. Así, por el trabajo curioso y paciente de algunas generaciones de pensadores, la crítica escéptica, conservando de todas esas investigaciones lo que hallaba mejor, arrojando el resto, tomó esa amplitud y adquirió esa riqueza, esa profusión abrumadora de argumentos variados sobre todos los temas que le vemos en la época de Sexto Empírico. Pero no sabemos nada de los obreros anónimos de ese largo trabajo: hay en Sexto como un si-

lencio deliberado respecto a esos oscuros filósofos que concurrieron sin gloria a la obra común; hay que renunciar a la tentativa de hacerles justicia. Sólo cuando lleguemos a Sexto será posible echar una ojeada de conjunto sobre esa obra de larga paciencia: ella emerge entonces de las tinieblas de la historia, poco más o menos como se ven los bancos de corales, después de muchos siglos, aflorar a la superficie del océano.

Entre esos filósofos, un solo nombre ha escapado al olvido, y, cosa singular, no es el de uno de los jefes de la escuela, de uno de los que hablaban oficialmente en su nombre y habían recibido directamente la herencia de los maestros. Agripa no está citado en la lista de Diógenes; Sexto no escribe su nombre una sola vez. Sabemos, sin embargo, a no dudarlo, que él introdujo en la doctrina escéptica ideas nuevas, que fue el autor de una serie de tropos, y se verá que esa serie representa un verdadero progreso. A este filósofo fuera de lista le estaba reservado dar la fórmula más neta y más decisiva de los argumentos escépticos. Por esto merece que nos detengamos.

I. No conocemos nada de la vida de Agripa, y ni siquiera podemos fijar con certeza la época en que vivió. Haas[2] cree poder afirmar que enseñó a fines del siglo I d. de J. C. y al comienzo del segundo. Pero su cálculo descansa enteramente en el hecho de que Diógenes, el único autor que menciona el nombre de Agripa, había tomado a Favorino todo lo que dice de los escépticos. Parece, sin embargo, que el compilador no se limitó a seguir a Favorino, ni tampoco a Sexto, puesto que la lista de los diez tropos difiere de las de estos dos filósofos.

Lo cierto es que Agripa fue bastante célebre y tuvo bastante influencia para que un escéptico, llamado Apeles, diera su nombre a una de sus obras.[3]

Haas, que se asombra de que tal filósofo no haya sido reconocido como jefe de escuela, imagina que la lista de Diógenes, en la que no está mencionado, sólo comprende a los escépticos que fueron al mismo tiempo médicos. Pero es una hipótesis que nada justifica. Entre los escépticos que fueron médicos, Haas cuenta a Zeuxis; ahora bien, se han visto más arriba las razones que contradicen esta aserción. Además, ¿dónde comenzaría, en esa lista, la serie de escépticos médicos? Enesidemo, que figura en ella, no parece haber jamás cultivado la medicina. Hay, pues, que dejar a Agripa, a pesar de su mérito, fuera de la lista de los jefes de la escuela. La cosa, por otra parte, no carece de ejemplo en la filosofía griega.[4]

II. Los cinco tropos, la única cosa que conozcamos de la doctrina de Agripa, los explican tanto Diógenes como Sexto,[5] que los atribuye en general a los nuevos escépticos, sin nombrar a Agripa. Pero como Diógenes emplea la expresión οἱ περὶ Ἀγρίππαν, y presenta las cinco razones de dudar en el mismo orden y casi en los mismos términos que Sexto; puede considerarse como cierto que Agripa es realmente su autor.

Los cinco tropos son: el desacuerdo, la progresión al infinito, la relación, la hipótesis, el dialelo. Ritter,[6] encuentra que esta enumeración carece de orden y de método. Leyendo a Sexto,[7] sin embargo, puede uno convencerse de que los cinco tropos se presentan uno tras otro, se refuerzan y se completan uno a otro, al punto de no dejar a los dogmáticos encontrar ninguna salida; hay entre ellos una especie de encadenamiento lógico, y corresponden poco más o menos a las diversas posiciones que los dogmáticos podían ocupar y de las cuales se les iba desalojando sucesivamente.

1° Toda cosa de que tratemos es sensible o inteligible; pero, cualquiera que ella sea, hay desacuerdo ora entre los filósofos, ora en la vida ordinaria. Los unos estiman que sólo lo sensible es verdadero; los demás, que este privilegio no pertenece sino a lo inteligible; otros, en fin, que ciertas cosas sensibles y ciertas cosas inteligibles son verdaderas. ¿Cómo decidir entre todas estas disidencias?

2° Si no se decide nada, es claro que habrá que suspender el juicio. Si se decide, ¿cómo se justificará uno? Para probar una cosa sensible habrá que recurrir a otra cosa sensible, o uno se servirá de una cosa inteligible para probar una cosa inteligible. Pero estas últimas tendrán necesidad de confirmación, y así hasta el infinito.

3° ¿Se dirá, para escapar a la progresión al infinito, que lo sensible se prueba por lo inteligible? Pero lo inteligible, ¿cómo se prueba? Si es por lo inteligible, he aquí de nuevo la progresión al infinito; si es por lo sensible, que a su vez se prueba por lo inteligible, estamos encerrados en un círculo: es el dialelo.

4° Para salir del círculo, ¿dirá el adversario que él da por admitidos, y sin demostración, ciertos principios que servirán para la demostración futura? Pero proceder así es hacer una hipótesis. Ante todo, si el que supone esos principios y los da por admitidos es digno de fe, nosotros, dicen los escépticos, que supondremos y daremos por admitidos principios contrarios, seremos igualmente dignos de fe. Por otra parte, si lo que se supone es verdadero, se lo hace sospechoso por el hecho mismo de que se lo supone. Si es falso, se construye sobre un fundamento ruinoso. En fin, si una suposición basta para probar algo, no

hay necesidad de suponer un principio para probar la consecuencia; tanto vale admitir en seguida la consecuencia como verdadera. Y si es ridículo suponer verdadero lo que está en discusión, no lo es menos suponer verdadera otra proposición, más general, que la contiene.

5° En fin, todo es relativo.[8] Lo sensible es relativo al ser que siente y lo inteligible, a la inteligencia; pues si fueran conocidos tales como son en sí mismos; abstracción hecha del ser en el cual están representados, no darían lugar a ninguna controversia.

No contentos con esta reducción a cinco de las razones para dudar, los escépticos, según el testimonio de Sexto,[9] habían ensayado a simplificarlas otra vez y a condensar su argumentación en una fórmula más concisa. Dos tropos serían suficientes. Toda cosa, decían, se comprende por sí misma o por otra cosa. Que nada se comprende por sí mismo es lo que prueban las discusiones que sostienen los dogmáticos, tanto sobre las cosas sensibles como sobre las cosas inteligibles; y no puede ponerse un término a la querella, porque ni lo sensible ni lo inteligible, dado que ambos se ponen en duda, pueden servir para fijar el juicio. Nada tampoco puede comprenderse por otra cosa; pues esta otra cosa exigiría, a su vez, otra, y esto es la progresión al infinito.

Esta simplificación es sólo aparente; no pueden explicarse los dos tropos y justificarlos, sino a condición de introducir los precedentes, salvo el de la relatividad. Pero éste es un argumento capital, al cual los verdaderos escépticos no debían renunciar fácilmente, y una lista que lo omite es incompleta.

Los cinco tropos de Agripa, nos dice Sexto,[9] no están destinados a excluir los diez tropos de Enesidemo; sirven

solamente para introducir variedad en los argumentos que ponen al desnudo la vanidad del dogmatismo. Sin embargo, mirando allí más de cerca, es fácil ver que no son, como Sexto parece decirlo, una simple variante de los de Enesidemo.

De la antigua lista, dos solamente se han conservado, el del desacuerdo y el de la relatividad. A decir verdad, pueden considerarse los ocho restantes como comprendidos y resumidos bajo el nombre de relatividad: sólo expresan, en efecto, las diferentes relaciones de las cosas particulares con el espíritu. Todo lo que hay de esencial en la antigua lista se encuentra otra vez en la nueva. Pero los otros tres presentan un carácter muy diferente: se refieren a la forma del conocimiento, mientras que los precedentes son más bien relativos a la materia. Diríamos en lenguaje moderno que los dos antiguos fueron sugeridos por la teoría del conocimiento, los demás, por la lógica o la dialéctica; corresponden a las condiciones de toda demostración.

Además, los diez tropos, salvo el último, se refieren todos, se ha visto, al conocimiento sensible. Éstos, por el contrario, atacan a la vez los sentidos y la inteligencia; Sexto tiene cuidado en hacerlo notar, y consagra a cada uno de estos dos puntos una demostración particular.

III. Los diez tropos de Enesidemo tendían a probar que la certeza no existe realmente; los cinco tropos de Agripa quieren establecer que lógicamente no podría haber certeza.[11] Por ahí puede medirse la superioridad de los últimos sobre los primeros.

Además, no es ya del conocimiento sensible, de la opinión común, de lo que sospechan; es de la ciencia misma o del razonamiento.

Puede decirse también que, en un sentido, los tropos

de Agripa hasta aventajan a los argumentos de Enesidemo, relativos a las causas y a los signos. Por generales que sean las concepciones criticadas por Enesidemo, tienen todavía un contenido determinado; los argumentos de Agripa alcanzan, no sólo a tal o cual proposición, sino a toda proposición cualquiera que sea; no sólo a ciertas verdades, sino a toda verdad, considerada en las condiciones más inmediatas y más esenciales del conocimiento. Si desea medirse el camino recorrido de Enesidemo a Agripa, basta comparar los argumentos de los dos filósofos sobre la verdad. Enesidemo discute la cuestión como dialéctico y como metafísico; Agripa, como lógico. Es el concepto de la verdad, tomado en sí mismo, el que encuentra imperfecto, y no como su predecesor, que lo comparaba con otros conceptos y buscaba si la verdad es sensible o inteligible, para llegar a recusar su valor. Aun los ocho tropos contra la etiología presentan un carácter distinto de los de Agripa. Están dirigidos contra una manera determinada de razonar, contra la aplicación de la idea de la causalidad;[12] los tropos de Agripa, en cambio, se aplican a todo razonamiento, cualquiera que sea.

A Agripa hay que hacerle el honor del descubrimiento de estos tropos. Sin duda, las diversas maneras de razonar que reunió se habían empleado ya antes de él; eso es incontestable para el tropo del desacuerdo, para el de la relación, y quizá Timón había ya invocado el argumento de la hipótesis. Y sería inverosímil que fuera de otra manera. Pero Agripa[13] parece ser el primero que haya visto el encadenamiento de estos tropos y percibido su valor abstracto; es el primero que haya hecho con ellos un sistema. En virtud de esto es su inventor.

Los cinco tropos pueden considerarse como la fórmula más radical y precisa que se haya dado jamás del escepticismo. En un sentido, aun hoy, son irresistibles. Quien-

quiera que acepte la discusión sobre los principios; quienquiera que no los declare superiores al razonamiento y conocidos por una intuición inmediata del espíritu, admitidos por un acto de fe primitivo, del cual no hay que dar cuenta y que no hay necesidad de justificar, no podría escapar a esta sutil dialéctica. Por lo menos, el esfuerzo por el cual el dogmatismo de todos los tiempos se sustrae al cerco del escepticismo fue previsto por Agripa: es lo que llama la hipótesis, el acto de fe por el cual se enuncian los principios como verdaderos. Sólo que no tiene razón en declararlo arbitrario. No hay que decir arbitrario, sino libre. Se es libre, sin duda, para rehusar adhesión a las verdades primordiales: eso es lo que Agripa vio bien. Pero se es libre también para concederla. Ahora bien, entre los que rehusan esta adhesión y los que la dan; el balance no es igual, como lo cree el escéptico: la naturaleza nos inclina hacia un lado, el de la verdad, y el hecho de que se pueda no usar la libertad o abusar de ella no prueba nada contra el uso legítimo que se puede hacer de ella. Sin embargo, si uno hace así uso de su libertad (y es lo que el dogmatismo ha hecho siempre, lo que debe hacer), hay que confesar que se da en un sentido razón al escéptico. Se conviene en que la razón no puede justificarlo todo, que es impotente, que está reducida a sus solas fuerzas, a producir todos sus títulos, que hay que buscar en otro lugar los principios de la verdad y de la ciencia.

En resumen, el escepticismo recorrió tres etapas. Con Pirrón, pone en duda la legitimidad del conocimiento sensible y de la opinión común. Con Enesidemo, recusa la ciencia. Con Agripa, elevándose a un grado más alto de abstracción, declara imposible la verdad, cualquiera que sea. Es la última palabra del escepticismo dialéctico. Los sucesores de Agripa sólo podrán repetir, a menudo debi-

litándolos, sus argumentos. Los escépticos modernos los reproducirán también, sin agregarles nada esencial.

En el futuro, el escepticismo conservará cuidadosamente las tesis sostenidos por sus fundadores. No hay quizás en la historia otro ejemplo de una doctrina que se haya desarrollado con una continuidad semejante y haya permanecido tan fiel a sí misma. En cada etapa se le agrega algo, pero sin perder nada de lo que los antiguos han conseguido. Si no hay filosofía que prodigue los argumentos con más profusión, no hay tampoco ninguna que se haya mostrado más avara de las riquezas adquiridas. Bajo la forma nueva que vamos a verlo tomar, encontraremos otra vez los argumentos de Enesidemo y de Agripa; pero otro elemento se agregará a ella: la alianza del escepticismo con la medicina le dará una significación y una fisonomía nuevas.

Notas

[1] P. 277 y sig.

[2] *Op. cit.*, p. 85.

[3] Diög., IX, 106.

[4] Véase Zeller, *op: cit.*, t. V, p. 7, 1. La explicación propuesta por Hirzel (p. 131), según la cual Agripa habría sido omitido en la lista de Diógenes porque representaba otra dirección del escepticismo, es poco clara y, en resumen, menos satisfactoria que la que indicamos aquí.

[5] IX, 88.

[6] *P.*, I, 164 y sig.

[7] *Historie de la philosophie ancienne,* t. IV, p. 230, nota (trad. Tissot). Hay que agregar, sin embargo, que el orden en el cual Sexto los enumera primero (y que es el mismo en Diógenes) no es conforme con el que sigue cuando se trata de explicarlos. Este último parece el más lógico. Diógenes explica los cinco tropos en el orden según el cual los ha enumerado: nueva prueba de que no toma enteramente en las mismas fuentes.

[8] Diógenes (89) interpreta este tropo de otra manera. Se trata para él, no de la relatividad de las cosas con respecto al espíritu, sino de su relatividad recíproca. La conclusión, por otra parte, es la misma.

[9] *P.*, I, 178. Saisset *(op. cit.*, p. 225) supone que el autor de esta nueva reducción es Agripa; pero no trae ninguna prueba positiva en apoyo de esta aserción. Lógicamente, no hay tampoco razones para admitir que el autor de los cinco tropos los haya reducido a dos. Es más natural pensar que esta reducción es obra de un escéptico posterior, quizá, como lo suponen Ritter y Zeller, de Menódoto (V. Zeller, *op. cit.*, t. V, p. 38, 4).

[10] *P.*, I, 177. Después de Agripa, los cinco tropos fueron comúnmente empleados por los escépticos, y se les verá reaparecer bajo muchas formas diversas en la extensa argumentación de Sexto. Se les encuentra de nuevo en el resumen de Diógenes (IX, 90 y sig.). Hay que admitir con Hirzel, p. 137, que en este pasaje, ἀνῄρουν δ' οὗτοι, esta última palabra designa; no a los escépticos en general, sino a los νεώτεροι, de que se ha tratado un poco más arriba.

[11] Hirzel *(op. cit.*, p. 131) advierte muy juiciosamente que, a partir de Agripa, el escepticismo difiere en un punto importante de lo que habían enseñado los primeros pirrónicos. Según su punto de vista, en efecto, la investigación (ζήτησις) no ha tenido éxito todavía, pero puede tenerlo: la cuestión queda abierta. Los tropos de Agripa la condenan absolutamente y sin reservas. Estamos aquí mucho más cerca del punto de vista de los académicos que del punto de vista del pirronismo, y la influencia de la nueva Academia sobre el nuevo escepticismo se manifiesta muy claramente. Hay que agregar, sin embargo, que Sexto permanece fiel a la idea primitiva: él conserva el nombre de ζητητικός; (*P*, I, 2). Cómo conciliaba esta pretensión con la aprobación que da a los tropos de Agripa es lo que no resulta fácil de comprender. Puede advertirse, sin embargo, que este nombre de ζητητικὴ ἀγωγὴ sólo aparece una vez en toda su obra (*P.*, I, 7).

[12] No podemos suscribir la opinión de Hirzel (p. 130) que considera los cinco tropos como destinados a reemplazar los ocho tropos de Enesidemo contra las causas. El pasaje de Sexto (*P.*, I, 185) significa que los cinco tropos pueden reemplazar a los ocho, lo cual no es necesario decirlo: hasta pueden, en razón de su carácter general y formal, reemplazar a todos los demás. Pero los ocho tropos no podrían cumplir el mismo oficio, y las dos listas permanecen muy netamente distintas. La de Enesidemo es más bien una lista de errores o de sofismas que una serie de argumentos trabados entre sí y aplicables a todos los casos posibles.

[13] Natorp (p. 301), nos parece, no hace justicia a Agripa.

Libro IV

El escepticismo empírico

CAPÍTULO I

Los médicos escépticos. Menódoto y Sexto Empírico

El escepticismo empírico no difiere esencialmente del escepticismo dialéctico; se sirve de los mismos argumentos y adopta las mismas fórmulas; sus representantes son los fieles, discípulos de Enesidemo y de Agripa. Encuentran, sin duda, nuevos argumentos; pero estos argumentos no modifican el fondo de la doctrina: son como las variaciones infinitamente diversificadas sobre un tema ya conocido. El principal mérito de los escépticos del último período es haber sistematizado y coordinado los argumentos de sus antecesores. Reunir esos elementos dispersos; formar con ellos un todo que, por su consistencia, por la unión estrecha de las partes, por el poder de síntesis que supone, sea igual a los sistemas dogmáticos más célebres y, sin embargo, se concierte contra todo dogmatismo: tal parece, haber sido su ambición.

No obstante, si, por el fondo de sus ideas, los escépticos empiristas no se distinguen netamente de sus predecesores, el espíritu de que están animados, la finalidad que persiguen, algunas de las conclusiones a las cuales se ven

llevados, les asignan, según nosotros, un lugar aparte. Por eso, contrariamente a la mayor parte de los historiadores, hemos distinguido el escepticismo empírico y el escepticismo dialéctico.

Enesidemo y sus sucesores inmediatos no eran, creemos, sino dialécticos: perseguían un fin puramente negativo y sólo pensaban en derribar el dogmatismo. Suprimida la ciencia, no ponían nada en su lugar, y se contentaban, en la vida práctica, con una rutina regida por la opinión común. Los escépticos del último período son médicos: si desean también, y de la misma manera, destruir el dogmatismo o la filosofía, es para reemplazarlo con el arte, fundado en la observación, con la medicina, es decir, con una especie de ciencia. Son puramente y en forma franca fenomenistas; pero tienen un método y aun forjan la teoría de éste. Combaten el dogmatismo, como en nuestros días los positivistas combaten la metafísica; a la filosofía oponen la experiencia o la observación (τήρησις), como hoy se opone la ciencia positiva a la metafísica.

Por consiguiente, hay razón para distinguir en su doctrina dos partes: una negativa o destructiva, otra positiva o constructiva, y esta última no es la menos curiosa ni la menos original. No se encuentra nada semejante en los escépticos del período precedente. La dialéctica no es ya cultivada o amada por sí misma, sino puesta al servicio del empirismo; es un instrumento que se emplea, pero que se arroja después de haberse servido de él y que en el fondo se desprecia.

En ninguna otra parte a no ser quizá durante ciertos períodos poco conocidos del epicureísmo, se ha visto estallar en la Antigüedad el debate que divide hoy a los espíritus entre la ciencia positiva y la metafísica. En virtud de esto, la historia del escepticismo empírico es para no-

sotros de un alto interés. Las mismas cuestiones que nos apasionan hoy se vuelven a encontrar allí, presentadas en términos diferentes y vistas bajo otro ángulo.

Antes de exponer la doctrina escéptica bajo la forma definitiva que le ha dado Sexto Empírico, cuyas obras podrían llamarse la *suma* de todo el escepticismo, debemos indicar lo que nos es posible saber de los filósofos de este último período.

I. Menódoto, de Nicomedia, es el primer escéptico que nos esté dado, en términos formales,[1] como un médico empirista. Su contemporáneo, que había sido con él discípulo de Antíoco, Teodas de Laodicea,[2] fue también con seguridad un médico empirista.[3] Es a partir de estos dos filósofos cuando se ha realizado definitivamente la alianza del escepticismo y de la medicina empírica.

Es muy difícil fijar la fecha de esos dos contemporáneos. *Sprengel*[4] *indica para Menódoto 81 después de J.* C., y para Teodas, 177; Daremberg,[5] para ambos, 90-120. Pero hay seguramente un error en el cálculo de Sprengel: Menódoto debe, en efecto, haber sobrevivido a Teodas, puesto que, en la lista de Diógenes, que hemos citado tan a menudo, vemos que es a Menódoto a quien sucedió Heródoto. La fecha indicada por Daremberg no parece exacta tampoco, si se piensa que Sexto (180-120) no está separado de nuestros dos filósofos sino por una generación. Haas,[6] que se sirve de un libro de Galeno, calcula que debieron de vivir en 150 después de J. C. Esta solución parece la más probable.

Sabemos poca cosa sobre Teodas. Había compuesto dos obras:[7] Εἰσαγωγή y Κεφάλαια, bastante importantes para que Galeno haya escrito contra ellas un comentario.[8] Teodas parece haberse ocupado, sobre todo, de las divisiones de la medicina; distinguía tres partes:[9] *signativa,*

curativa, sanativa. Agregaba que el conocimiento médico se obtiene por la observación, la historia, el tránsito de lo semejante a lo semejante: es la doctrina constante del empirismo; la encontraremos de nuevo más lejos, con las correcciones que Teodas y sobre todo Menódoto llevaron a ella. Teodas parece ser el primero[10] que se haya servido de la palabra *observación* (τήρησις) para designar lo que se llamaba hasta él αὐτοψία. Parece también que haya deseado vivamente mostrar[11] que los empiristas usan la razón y no se limitan a acumular maquinalmente observaciones.

Menódoto había escrito varias obras; sabemos solamente que una de ellas, compuesta de once libros, estaba dedicada a Severo.[12] Había también refutado a Asclepiades[13] con mucho vigor, a lo que parece, y aun con pasión, pues se alejó de la reserva escéptica y declaró que las teorías de su adversario eran ciertamente falsas.[14] Quizás había también escrito una obra para recomendar el estudio de las artes y de las ciencias,[15] cosa que sorprendería en un escéptico, si no se supiera que los escépticos tenían una manera de definir el arte o la ciencia puramente empírica, o creían conciliar con sus negaciones.[16] En fin, nos parece extremadamente probable que Galeno tuviera bajo los ojos un libro de Menódoto[17] no podríamos decir cuál, y que lo seguía muy de cerca, cuando compuso el *De subfiguratione empírica.*

Menódoto fue un escritor de importancia suficiente para que Galeno haya escrito contra él dos libros.[18] La emprende contra él con vivacidad, y hasta parece tener por poca estimación.[19] Quizá no hay que atenerse demasiado fácilmente al testimonio de un adversario. Pero, de creer a Galeno, Menódoto habría sido un médico poco recomendable, que no veía en la medicina sino un medio de llegar a la riqueza o a la gloria.[20] Lo que parece cierto es que maltrataba mucho a sus adversarios: tenía siempre,

dice Galeno,[21] el insulto en la boca, y ladraba como un perro o injuriaba como un bufón. Estos procedimientos recuerdan bastante bien la manera de Timón.

Cualesquiera que hayan sido los defectos personales de Menódoto, fue un poderoso espíritu; nadie, en la Antigüedad, tuvo un sentimiento más vivo de lo que debía ser el método de las ciencias de la naturaleza. Mostraremos más adelante[22] que es él quien dio al método empírico una precisión y un rigor desconocidos hasta entonces. Menódoto, si no nos engañamos, fue el primero en unir estrechamente el empirismo y el escepticismo y en dar a esta última doctrina un sentido y un alcance completamente nuevos.

A Menódoto sucedió Heródoto de Tarso. Fabricio[23] y Zeller[24] creían que este Heródoto es el médico del mismo nombre de quien Galeno[25] habla en varias ocasiones y que vivió en Roma.[26] Pero, Diógenes no nos dice que Heródoto el escéptico haya sido médico. Si lo fue pertenecía[27] no a la secta empirista, sino a la escuela neumática, lo que tiene un cierto interés, porque Heródoto fue el maestro de Sexto Empírico. ¿Había recibido las lecciones de un dogmático el escéptico empirista? Quizás hay aquí una nueva confusión de nombres. Quizá también Heródoto hizo accidentalmente el elogio del neumatismo, como se verá más tarde que Sexto mismo tiene simpatías por la secta de los metódicos.

Todo lo que sabemos de este filósofo es que se complacía, según el procedimiento habitual de los escépticos, en mostrar las contradicciones de los sentidos. Así, sostenía que las substancias más dulces como las más amargas tienen el mismo poder astringente.[28] Vivió probablemente hacia 150-180 después de J. C.

Tenemos informes sobre su sucesor Sexto Empírico o, al menos, sobre su doctrina. Hay que estudiar de cerca es-

te personaje, uno de los más grandes nombres de la escuela escéptica.

II. La biografía de Sexto Empírico, como la de Enesidemo y de Agripa, es muy poco conocida. Apenas si podemos fijar con alguna precisión la fecha de su vida. Está citado por Diógenes;[29] pero la fecha de Diógenes está sujeta también a controversia y a veces se sirve uno de esta mención de Sexto para determinarla. Sin embargo, se está de acuerdo bastante generalmente en colocarlo hacia la mitad del siglo III después de J. C, y como Diógenes cita, además de Sexto, a su sucesor Saturnino, es claro que nuestro filósofo le precedió por lo menos en una generación. Se podría estar tentado a creer, con Brandis,[30] que Sexto vivía al comienzo del siglo III; pero él mismo nos dice que, en su época, los estoicos eran los principales adversarios de los escépticos;[31] ahora bien, al comienzo del siglo III, después de los Antoninos, la escuela estoica estaba en plena decadencia.[32] Parece, pues, que hay que hacer remontar la fecha de Sexto a una época anterior: sería entonces el contemporáneo de Galeno, que murió hacia el año 200.

Una circunstancia aboga en favor de esta hipótesis: la de que era, según el testimonio de Diógenes,[33] discípulo de Heródoto, de quien Galeno habla a menudo; es cierto, como lo ha advertido Haas,[34] que esto es en las obras que compuso hacia el fin de su vida. Pero otra dificultad se presenta: si Sexto fue contemporáneo de Galeno, ¿cómo se explica que éste último jamás le haya nombrado? Cita, sin embargo, un gran número de médicos de su tiempo y ataca sobre todo a los empiristas; ahora bien, parece que Sexto haya pertenecido, a lo menos durante algún tiempo, a esta escuela,[35] y aun se nos dice que fue uno de sus principales representantes.[36]

Sin embargo, puede disminuirse esta dificultad si se admite, con Pappenheim,[37] que Sexto no tuvo como médico todo el brillo que le atribuye el pseudo-Galeno, tanto más cuanto que el libro que había escrito sobre la medicina había hecho poco ruido, puesto que se perdió temprano y no nos es conocido sino por la mención que hace él mismo.[38] Es posible, en fin, que sólo haya llegado a ser jefe de escuela después de la publicación de los principales escritos de Galeno. Por lo tanto, a pesar de la dificultad señalada, puede fijarse la fecha de este filósofo en el último cuarto del segundo siglo, entre 180 y 200 o quizá 210 después de J. C.[39]

Es cierto que Sexto era griego;[40] pero no podemos saber ni dónde había nacido, ni dónde había enseñado. Diversos pasajes de sus escritos nos indican que no era ni de Atenas[41] ni de Alejandría; conocía, sin embargo, Atenas,[42] tal vez Alejandría,[43] y puede conjeturarse que había pasado por lo menos algún tiempo en Roma.[44] Todo lo que sabemos de cierto es que fue jefe de la escuela escéptica[45] y que enseñó en el mismo lugar donde su maestro había enseñado.[46]

El sobrenombre de Empírico, bajo el cual está designado ya por Diógenes, parece indicar que era médico de la secta empirista. Él mismo nos dice que era médico,[47] y otro testimonio muy preciso[48] lo coloca también entre los empiristas. En fin, sabemos por él mismo[49] que había escrito una o quizá dos obras de medicina.

Por otra parte, sin embargo, un pasaje de las *Hipotiposis*[50] indica que se inclinaba más bien hacia la escuela metódica. Reprochaba al empirismo el afirmar dogmáticamente que las cosas invisibles son incomprensibles. Los metódicos, al dedicarse únicamente a los fenómenos, sin preocuparse de las cosas ocultas, sea para afirmarlas, sea para negarlas, armonizan mejor con los escépticos.

Es cierto que, en otro pasaje,[51] parece contradecirse al afirmar que escépticos y empiristas están de acuerdo para declarar que las cosas ocultas son incomprensibles. Para resolver estas dificultades, no es necesario suponer, con Pappenheim,[52] que sólo hay, en el segundo texto de Sexto, una expresión torpe que traiciona su pensamiento. Sexto ha podido muy bien, en un punto que no interesa, después de todo, sino a la teoría del conocimiento, modificar las aserciones de los empiristas y poner en ellas más reservas, sin cesar por eso de ser empirista.[53] Encontraremos en la exposición de la doctrina muchas pruebas de la fidelidad de Sexto al empirismo para poder dudar que haya merecido bien su sobrenombre. Conviene, por otra parte, notar[54] que, en el segundo texto, dice simplemente que, según los empiristas y los escépticos, las cosas ocultas no se comprenden (μὴ καταλαμβάνεσθαι). Esto es un simple hecho que hace constar, y no una afirmación dogmática que sostiene. En fin, es posible aún, como lo ha pensado Philippson,[55] que se haya expresado como lo hace en Π. μαθ. simplemente porque reproducía un pasaje de un escritor anterior.

Poseemos tres obras de Sexto Empírico: los Πυρρώνειοι y, reunidas en una época reciente bajo el título de Πρὸς μαθητικούς, dos obras, dirigidas una, contra las ciencias en general, otra, contra los filósofos dogmáticos. Forman once libros; pero verosímilmente sólo eran diez en su origen; los dos libros Πρὸς γεωμέτρας y Πρὸς ἀριθνητικούς, de los cuales uno es muy corto, no habían quedado aún separados.[56]

La primera de estas obras, como lo indica el título, es un resumen y como un breviario del escepticismo. Se divide en tres libros: el primero define y justifica directamente el escepticismo; los otros dos lo justifican indirectamente y encierran una refutación sumaria del dogmatismo.

En el Πρὸς μαθηματικούς, Sexto pasa revista a todas las ciencias conocidas en su tiempo (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα) y se esfuerza en demostrar que todas sus afirmaciones no descansan en nada; que pueden oponérseles en cada punto afirmaciones contrarias y de igual valor. Los gramáticos, los geómetras, los aritméticos, los astrónomos, los músicos son sucesivamente atacados en los seis libros de que se compone la obra.

Es a los filósofos a quienes está consagrada la tercer obra de Sexto: de los cinco libros que la forman, la refutación de los lógicos ocupa los dos primeros; la de los físicos, los dos siguientes; el último está dirigido contra los sistemas de moral.[57]

Tenemos el derecho de afirmar que las obras de Sexto se compusieron en el orden siguiente:[58] 1° las *Hipotiposis;* 2° el libro contra los filósofos; 3° el libro contra los sabios. En efecto, la segunda de estas obras está presentada por Sexto mismo[59] *como la continuación de la primera.* Además, numerosos pasajes dicen expresamente que las mismas cuestiones han sido ya tratadas en otro lugar y aluden manifiestamente a las *Hipotiposis.*[60] Por otra parte, Sexto, en el Πρὸς μαθηματικούς, recuerda muchas veces[61] los argumentos que dirigió contra los físicos. Un pasaje de esta obra[62] parece también remitir a las *Hipotiposis.*[63]

Además de esas tres obras, encontraremos también en el texto mismo de Sexto otros títulos, tales como Ἀντιρρητικοί – Τὰ περὶ στοιχείων, – Σκεπτικὰ ὑπομνήματα, – Σκεπτικά, – Περὶ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς, – Πυρρώνεια. ¿Hay que ver allí obras distintas de las precedentes y que se habrían perdido, o solamente designaciones diferentes de estas mismas obras? Por este último partido se pronuncia uno después de un examen atento de los textos. Se encuentran de nuevo, en

efecto, sea en las *Hipotiposis,* sea en las otras dos obras, todos los pasajes a los cuales Sexto alude cuando menciona estos diferentes títulos.[64]

Hay, sin embargo, obras de Sexto que no han llegado hasta nosotros; son: los Ἰατρικὰ ὑπομνήματα,[65] idénticos, sin duda, a los Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα,[66] y el Περὶ ψθχῆς.[67]

Las tres o, si se reúnen las dos últimas bajo un mismo título, las dos obras de Sexto presentan entre sí las más estrechas analogías. Están escritas en el mismo espíritu y encierran los mismos argumentos, expresados algunas veces en los mismos términos. Puede decirse que la segunda es la continuación de la primera; más exactamente, en el Πρὸς μαθηματικούς, el autor continúa y desarrolla los argumentos que sólo había indicado en los dos últimos libros de las *Hipotiposis.* Esta última obra es una especie de compendio del escepticismo, escrito quizá para uso de los principiantes.

Estas dos obras son un vasto repertorio de todos los argumentos de que se habían servido los escépticos contra sus adversarios. Parece que el autor se haya propuesto por fin no omitir ninguno de ellos; no dejar perder ninguna parcela de la herencia de sus antecesores. En cada punto, con riesgo de repetirse cien veces, toma de nuevo una a una las quejas que pueden formularse contra los dogmáticos. Refuta el dogmatismo en las cuestiones generales; lo refuta otra vez en las cuestiones particulares, bien que sepa y diga que la primera refutación es suficiente. No perdona ningún detalle. Algunas veces parece advertir lo que su método tiene de fastidioso y de desagradable; anuncia la intención de abreviar, de evitar repeticiones; pero su manía es más fuerte que su voluntad, y pronto cae de nuevo en su pecado habitual. Una sola refutación sobre cada punto particular no le contenta; escribirá diez,

veinte, si puede: recoge todo lo que encuentra, amontona argumentos sobre argumentos; a decir verdad, compila. En el ardor que le anima, en su furor de destrucción contra todas las tesis dogmáticas, todo le es bueno: toma de todas partes; echa mano de todo. Al lado de argumentos muy profundos, de objeciones serias y de gran alcance, se encuentran sofismas ridículos; se pasa bruscamente del interés y de la curiosidad mezclada de admiración que despiertan siempre, aun cuando no se las comparta, las ideas de un espíritu poderoso y penetrante, a la impaciencia y a la irritación que producen los disputadores sin buena fe. No siempre se deja engañar por sus argucias; algunas veces se burla él mismo de sus argumentos: sus *Hipotiposis* terminan en una especie de risa burlona. Pero le parece que contra los dogmáticos todos los medios son buenos, tanto más cuanto que en su calidad de escéptico no tiene que elegir entre las buenas razones y las malas: no debe saber, no sabe, si hay entre ellas una diferencia. Lleva a sus últimos límites la imparcialidad frente a ellas, y explica irónicamente que a ejemplo de los médicos, que proporcionan la energía de los remedios a la gravedad de los casos, el escéptico debe servirse igualmente de razones fuertes y de razones débiles: las fuertes curarán a los que están fuertemente adheridos al dogmatismo; las débiles, a los que no se mantienen en él sino débilmente. Así, todos se salvarán del orgullo y de la presunción del dogmatismo: ésta es su manera de ser filántropo.[68]

Esta multiplicidad de argumentos y esta mezcla abigarrada hacen pensar que Sexto no expresa ideas originales y se limita a repetir lo que otros dijeron antes que él: es incontestable que tomó mucho de sus predecesores. Por lo demás, no hace misterio de ello. No es en su propio nombre, a título de pensamientos originales y personales, como presenta sus argumentos; es siempre "el escéptico"

el que habla. Nada menos personal que ese libro: es la obra colectiva de una escuela; es la suma de todo el escepticismo. Los maestros mismos, salvo Enesidemo, no están nombrados allí: Agripa no está citado una vez; es un problema saber si Menódoto lo está siquiera una vez. Sin embargo, todos los filósofos de las demás escuelas tienen un gran lugar en el Πρὸς μαθηματικούς; sus opiniones están ahí ampliamente expuestas y discutidas; Sexto no calló sino las suyas.

¿Cuáles son las fuentes en las que bebió? ¿Tenía ante sus ojos uno o varios modelos? ¿Existe alguno a quien haya seguido con preferencia? Cuestiones todas a las cuales la penuria de nuestros informes no nos permite dar una respuesta segura. Zeller[69] conjetura que es sobre todo en Enesidemo en quien Sexto se inspiró; da por razón de esto que, entre los autores citados por él, hay muy pocos que sean posteriores a la mitad del siglo I antes de J. C. Éste es ciertamente un hecho importante que merece tomarse en seria consideración, pues sabemos por Sexto mismo que el escepticismo tuvo en su tiempo temibles adversarios, tales como los estoicos, y es extraño que no haya tenido ocasión de nombrar a estos adversarios o siquiera a sus propios predecesores. Sin embargo, algunas veces alude a teorías posteriores, y con seguridad a Enesidemo; por ejemplo, a los cinco tropos de Agripa y a los dos tropos con que más tarde se sustituyeron aquéllos.[70] Además, cuantas veces Enesidemo adopta las opiniones de Heráclito, vemos que Sexto se separa de él, y ocurre que lo combata directamente.[71] Si se compara con los libros de Sexto el rápido análisis que Focio nos ha conservado del de Enesidemo, se comprueba fácilmente, como había que esperarlo, que las mismas cuestiones principales están tratadas por los dos autores; hay, sin embargo, diferencias bastante notables. El orden de las cuestiones

no es el mismo; que sea a Sexto o a otro a quien haya que atribuir el honor de esto, lo cierto es que el plan de Sexto está mejor concebido y mejor ordenado. Además, Enesidemo había consagrado tres libros, de ocho, a las cuestiones morales; Sexto, sea en las *Hipotiposis,* sea en el Πρὸς μαθηματικούς, les concede mucho menos espacio; es patente que no insiste con gusto en este tema: no habla de él sino a pesar suyo y, si así puede decirse, por cumplimiento de conciencia. En fin, no parece que Enesidemo haya tenido, como Sexto, el gusto por las investigaciones y las comparaciones históricas. Focio nos dice que cuidaba, desde el comienzo de su libro, de distinguir netamente entre el escepticismo y la Academia nueva; pero, sin duda, era un interés de pura polémica y a fin de explicar y justificar su deserción.[72] Sexto, por lo contrario, se aplica, en las *Hipotiposis,* a distinguir el escepticismo, no sólo de la nueva Academia, sino también de todas las doctrinas que presentaban con él una analogía siquiera lejana. De igual modo, en el Πρὸς μαθηματικούς es evidente que trata con gusto las cuestiones históricas; se detiene ahí de buen grado, y pone en ellas una imparcialidad, un cuidado de exactitud y una precisión a los cuales es justo rendir homenaje. Sus exposiciones de doctrina sobre el criterio de la verdad, por ejemplo, y sobre la teoría del conocimiento de los estoicos, tienen la extensión y el valor de una verdadera exposición histórica; se olvida casi, al leerlas, que estas teorías no están expuestas con tanta claridad sino para refutarlas y que sólo están ahí para hacer resaltar mejor el mérito de las conclusiones escépticas.

Estamos muy lejos de querer decir que no es de Enesidemo de quien proceden la mayor parte de los argumentos expuestos por Sexto; al contrario, nuestra opinión es que hay que atribuir a ese filósofo todo lo que se en-

cuentra de esencial en la parte crítica del nuevo escepticismo. Sus sucesores no hicieron casi otra cosa que extender a nuevas cuestiones los procedimientos de discusión de que él se había servido; se inspiraron en sus puntos de vista, y continuaron su obra poco más o menos en la dirección que él mismo había señalado. Pero lo que nos parece difícil es admitir que Sexto se haya aplicado al texto mismo de Enesidemo. Hay que pensar que, en el intervalo que separa a los dos filósofos, muchos escritos escépticos se habían publicado, de los cuales ha debido aprovecharse el último en llegar. Quizá, es cierto, el libro de Enesidemo había servido de modelo a todos esos escritos escépticos, y formaba como el tema al cual agregaban variaciones. En todo caso, no parece que tengamos el derecho de rehusar a Sexto el triple mérito de haber dado a la obra una forma más regular; de haber reunido alrededor de los argumentos de Enesidemo todos los que la sutileza escéptica había inventado después de él y de haberlos fortificado con todas las consideraciones históricas de que acabamos de hablar.[73]

Además de las obras de Enesidemo, es cierto que Sexto tuvo ante sus ojos las de un gran número de otros filósofos. No podríamos aquí darnos a la tarea de investigar todas las fuentes en las cuales bebió; limitémonos a indicar algunas de las que él mismo designa y que interesan particularmente a la historia del escepticismo.

Sexto cita muy a menudo a Timón, con la indicación precisa de las obras a las cuales ha tomado algo, para que pueda dudarse que conociera muy exactamente las obras del silógrafo. Se inspiró, de igual modo, en libros de académicos, especialmente en los de Clitómaco y de Antíoco. Páginas enteras, entre otras aquellas donde expone argumentos de Carnéades contra los dioses, están tomadas a Clitómaco, y la comparación de estos textos con aque-

llos donde Cicerón expone las mismas ideas, no deja duda alguna sobre la exactitud del resumen que nos ha dado. Es hasta muy agradable oírlo quejarse[74] de la prodigalidad con la cual los académicos han desarrollado la Ἀντίρρησις. El cuidado que pone[75] en indicar por todas partes el capítulo de donde copia nos tranquiliza sobre su exactitud.

Entre los escritores que casi no cita, pero en quienes se ha inspirado más, hay que colocar, con seguridad, a Menódoto: éste es el verdádero maestro de Sexto, si es cierto que su predecesor inmediato, Heródoto, fue un médico neumático, es decir, dogmático. Se verá más adelante, por la exposición de las doctrinas, que el escepticismo de Sexto sólo pone en duda las verdades metafísicas, las que se demuestran dialécticamente. A la ciencia abstracta y *a priori* de los dogmáticos quiere sustituir, tímidamente todavía y no sin algún embarazo, una especie de ciencia o de arte, fundada únicamente en la observación, en el estudio de los fenómenos y de sus leyes de sucesión. Este escepticismo es lo que llamamos hoy el positivismo. Ésa es su señal distintiva, el carácter nuevo del escepticismo del último período. Ahora bien, este nuevo método, si no en sus rasgos esenciales, al menos por el rigor con el cual se aplica, es el de Menódoto. Algunos capítulos, por ejemplo, el que está consagrado a la refutación de los sofismas[76] están probablemente inspirados por el primer escéptico médico.

Sin embargo, aunque Sexto hizo muchas transcripciones, no podría verse en él a un vulgar compilador; no se le deben dirigir los reproches que Diógenes merece con tanta justicia. El cuidado que toma de recurrir a los textos originales, de citar aun extensamente las propias palabras de los autores que combate, no es la actitud de un espíritu descuidado que quiere ahorrarse el trabajo de

pensar y de comprender; es, más bien, la preocupación de un historiador concienzudo y metódico, que no desea afirmar nada a la ligera; es el escrúpulo honorable de un escritor que no quiere ni debilitar ni desfigurar el pensamiento de sus adversarios y que pone su gloria en exponer imparcialmente sus opiniones. Tal vez hay que ver aquí un feliz efecto de ese método de observación precisa que Menódoto acababa de introducir en la ciencia. En todo caso, aun en medio de ese fárrago de argumentos que reproduce según otro autor, Sexto sabe conservar una especie de originalidad. No hay necesidad de leerle durante mucho tiempo para ver que uno se las ha con un espíritu muy claro y muy agudo, muy dueño de su propio pensamiento y muy capaz de asimilarse el de los demás. Se complace evidentemente, y a menudo mucho más de lo que fuera menester, en entretenerse con las sutilezas de la dialéctica. No es que se haga ilusión sobre la utilidad de esta ciencia; sabe decirle su merecido cuando llegue el caso, y ocurre que oponga muy juiciosamente la vanidad de los argumentos invocados por los dialécticos a la precisión útil de los hechos sobre los cuales razonan los médicos. Sin embargo, se diría que quiere mostrar a los dogmáticos que es capaz de volver contra ellos sus armas favoritas y que sabe manejarlas con destreza; pone en ello una especie de coquetería, y no se siente disgustado al demostrar a los dialécticos de profesión que él podría, cuando llegara el caso, darles una lección. Si comete algunas veces lastimosos sofismas, no es, se ha visto, por ignorancia o por debilidad de espíritu, sino deliberadamente y por diletantismo. A pesar de todas sus sutilezas, su estilo, de una aridez y de una precisión escolásticas, sin afectación ni afán de falsa elegancia, es casi siempre perfectamente claro: no busca el efecto, y dice siempre exactamente lo que desea decir.

Historiador erudito, dialéctico y médico, Sexto Empírico, aun si se supone, lo que en manera alguna está probado, que no haya sacado nada de su propio fondo, se reserva todavía un lugar bastante importante. Sus libros, a pesar de sus defectos, se cuentan entre los más preciosos monumentos que la Antigüedad nos ha dejado. Sexto se ha ganado nuestra gratitud por los numerosos informes históricos que nos ha transmitido. Sobre todo, ha merecido bien de su escuela. Es a él a quien ella debe el ser la mejor conocida de toda la Antigüedad. No conocemos mucho a los escépticos; pero, gracias a Sexto, podemos conocer perfectamente el escepticismo.

A Sexto Empírico sucedió, en la dirección de la escuela escéptica, Saturnino, contemporáneo de Diógenes Laercio,[77] del que sólo sabemos una cosa: que fue, él también, un médico empirista.

Fuera de los filósofos de profesión, que recibieron directamente la herencia de los maestros, no parece que el escepticismo haya reclutado muchos adherentes: los tuvo menos que la Academia nueva. Séneca no habla de esta escuela y parece ignorar su existencia. Los únicos partidarios del escepticismo cuyos nombres hayan llegado hasta nosotros son: Licinio Sura, a quien Plinio el Joven[78] dirigió dos cartas, y Favorino. Este último, bien que, a decir verdad, fuese menos un filósofo que un literato amigo de la filosofía, merece que nos detengamos un instante.

Favorino nació en Arles hacia 80-90 después de J. C.[79] Tuvo por maestros a Dión Crisóstomo[80] y, quizá, a Epicteto,[81] contra quien escribió más tarde un libro.[82] En Atenas encontró a Demonacte, y trabó estrecha amistad con Herodes Ático;[83] después residió durante mucho tiempo en Roma y tuvo por discípulo a Aulo Gelio, que continuó siendo siempre uno de sus más fervientes ad-

miradores.[84] Fue también amigo de Plutarco, el cual le dedicó una de sus obras.[85] Murió hacia el año 150 después de J. C.

Favorino era eunuco o hermafrodita,[86] la circunstancia que le valió más de una burla cruel, como puede verse en el *Demonacte* de Luciano. He aquí el retrato que se nos presenta de él:[87] "Tonsam frontem, genas molles, os laxum, cervicem tenuem, crassa crura, pedes plenos, quasi congestis pulpis, vocem femineam, verba muliebria, membra et articulos omnes sine vigore laxos et dissolutos". Era un buen conversador, igualmente hábil en la lengua griega y en la lengua latina, capaz de discurrir por mucho tiempo con una erudición abundante y fácil sobre todos los temas, aun los más mezquinos. No parece que los verdaderos filósofos, como Demonacte, hayan tenido por él la menor estimación.

Favorino, según Suidas, había compuesto un gran número de obras; era muy instruido y estaba muy al corriente de las doctrinas filosóficas, pero se había dedicado más particularmente a la retórica. Entre sus libros que tienen relación con la filosofía, hay que señalar: 1° Παντοδαπὴ ἱστορία; 2° los Ἀπομνημονεύματα; Diógenes Laercio se ha servido de estas obras; 3° Ἐπιτομή,[88] que no es quizá sino un capítulo de la Παντοδαπὴ ἱστορία; 4° Κυρηναικά;[89] 5° Περὶ Ὁμήρου σοφίας;[90] 6° Περὶ Πυρρωνείων τρόπων;[91] 7° Tres libros Περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας;[92] 8° Πλύταρχος ἢ περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθεσέως.[93] Uno de sus libros estaba consagrado a probar que el sol mismo no puede percibirse.[94] Había también compuesto un tratado Ὑπὲρ Ἐπικτήτου.[95]

Es un problema saber si hay que contar a Favorino entre los partidarios del pirronismo o entre los de la Academia nueva. Zeller se decide por la primera opinión, Haas,

por la segunda. Es cierto que Favorino profesó una gran admiración por Pirrón[96] y que había expuesto los diez tropos de Enesidemo. Sin embargo, por muchos aspectos se acerca más a la Academia. Era, como Arcesilao y Carnéades, un orador hábil, que se servía de la filosofía más bien que servirla; se nos dice,[97] por otra parte, que tenía la costumbre de disertar sobre toda cosa, a la manera de los académicos, sin decidir nada. Además, como Arcesilao y Carnéades, según lo testifica uno de sus libros, atacó sobre todo la teoría estoica de la representación comprensiva. En fin, en la argumentación contra los oráculos que refiere Aulo Gelio,[98] se le ve combatir la teoría estoica con los mismos argumentos de que se servían los nuevos académicos; insistía[99] especialmente en la incompatibilidad del libre arbitrio con la adivinación, y es éste un argumento del cual no parece que se hayan servido los pirrónicos.

No parece, por otra parte, que Favorino haya agregado nada importante a la tradición de sus maestros. Por lo demás, las relaciones entre las dos escuelas eran bastante estrechas para que Favorino se considerase como perteneciente a ambas. Entre los académicos, que creen saber que no saben nada, y los escépticos, que no están seguros de ello, no hay un abismo.[100]

Notas

[1] Dióg., IX, 116, Pseudo-Galen., *Isag.*, 4, vol. XIV, p. 683: Τῆς ἐμπειρικῆς προέστησαν... μεθ' οὓς Μηνόδοτος καὶ Σέξτος, οἱ καὶ ἀκριβῶς ἐκράτυναν αὐτήν. Cf. Sexto, P. I, 222 (con la corrección de Fabricio): Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον, οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως (sc. σκεπτικῆς).

[2] Llamado Θειωδᾶς por Diógenes, Θεοδᾶς por Galeno *(De libr. propr.*, IX, vol. XIX, p. 38), Θευδᾶς; por Suidas (art. Θεοδόσιος).

[3] Galeno, *Ther. meth.*, II, VII, vol. X, p. 142.

[4] *Versuch einer pragmatischehen Geschichte der Arzneikunde,* p. 658 (Halle, Gebrauer, 1800).

[5] *Hist. des sciences medicales,* p. 160. París, Hachette, 1870.

[6] *Op. cit.*, p. 8. Zeller (IV, p. 433, n. 2) sitúa a Menódoto en la segunda parte del siglo II después de J. C.

[7] Galeno, De *libr. propr.*, IX, vol. XIX, p. 38. Cf. Suidas, loc. cit.

[8] *Ibid.*

[9] Galeno, *De subfiguratione empirica,* p. 41, Bonnet, Bonn, 1872.

[10] *Ibid.*, p. 39.

[11] *Ibid.*, 40, 66.

[12] Galeno, *De lib. propr,* IX, vol. XIX, p. 38.

[13] Galeno, *De nat. fac.*, I, XIV, vol. II, p. 52: Καίτοι τὰ μὲν 'Ασκληπιάδου Μηνόδοτος ὁ ἐμπειρικὸς ἀφύκτως ἐξελένχει...

[14] Galeno, *Subfig.*, p. 64.

[15] A juzgar por el título de la obra de Galeno (*De libr. propr, loc. cit.*, Γαληνοῦ παραφραστοῦ τοῦ Μηνοδότου προτρεπτικὸς λόγος ἐπὶ τὰς τέχνας.

[16] Véase más adelante cap. III.

[17] Véase p. 433.

[18] *De libr. propr,* loc. cit.

[19] Él le llama (*De ven. sect.*, IX, vol. XI, p. 11.7) κακὸς ὁ Μηνόδοτος.

[20] *De Plac. Hippocr. et Platon.*, IX, vol. V, p. 751.

[21] *Subfig. emp.*, 63: "Menodotus, qui nunquam defecit ab injuria et bomolochia adversus medicos, vel manifeste latrans sicut canis, vel simpliciter injurians sicut homo qui est in platea, aut vituperans bomolochice, dicens eos drimymoros, et drimyleones, et deauratos, et multis aliis talibus nominibus nuncupans dogmaticos qui ante ipsum medicos et philosophos".

[22] Cap. III.

[23] *Biblioth. graec.*, 184.

[24] *Op. cit.*, p. 6.

[25] Galeno, vol. XIII, 788, 801; XI, 429, 430, 442.

[26] Galeno, vol. VIII, 751.

[27] Galeno, vol. XI, p. 432. Véase, sobre este punto, Pappenheirn, *Labensverhältinisse des Sext. Emp.*, p. 15, 30. Berlín, 1875.

[28] Galeno, *De simpl. medic. temp. et fac.*, I, 34, vol. XI p. 442, 443.

[29] IX, 87, 116.

[30] *Geschichte der Entwickelung der griechischen Philosophie,* t. II, p. 209 (Berlín, Reirner, 1864).

[31] *P.*, I, 65: Κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικοὺς τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς.

[32] Ritter, *Philos. anc,* Trad. Tissot, t. IV, p. 193. Cf. Zeller, t. V.

[33] IX, 116.

[34] *Op. cit.*, p. 78.

[35] Véase p. 370.

[36] Pseudo-Galeno, *Isag.*, vol. XIV, p. 683: Μηνόδοτος καὶ Σέξτος οἱ καὶ ἀκριβῶς ἐκράτυναν αὐτήν (sc. τὴν ἐμπειρικὴν αἵρεσιν...).

[37] *Lebensverhältnisse des Sext. Emp.*, p. 3 (Berlín, 1875).

[38] Véase p. 369.

[39] Los historiadores insisten, para fijar la fecha de Sexto, en el hecho de que nombra al estoico Basilides (*M.*, VIII, 258), a quien se considera generalmente como uno de los maestros de Marco Aurelio. Pero Zeller ha mostrado que se trata quizás aquí de otro maestro Basilides, comprendido en la lista de los veinte estoicos cuyos nombres nos ha hecho conocer un fragmento de Diógenes, recientemente publicado por Val. Rose (*Hermes*, I, p. 370, Berlín, 1866). Por lo demás, aunque quedara establecido con esto que Sexto es posterior a Marco Aurelio, este hecho no arrojaría mucha luz sobre la época precisa de su vida.

[40] *M.*, I, 246; *P.*, I, 152; *P.*, III, 211, 214. Como lo ha mostrado Fabricio (*P. int.*, p. XIX, edit. de 1841), por error Suidas (art. Σέξτος) lo llama Libio. El mismo Suidas lo confunde también con Sexto de Queronea, sobrino de Plutarco (Fabricio, *ibid.).*

[41] *M., I,* 246.

[42] *M.*,VIII, 145.

[43] *M.*, I, 213; *M.*, X, 15. No puede concluirse nada de estos textos, pues Sexto toma el nombre de Alejandría por ejemplo, a causa de su celebridad, como en otro lugar *(ibid.,* 89) toma por ejemplo a un hombre que habita en Rodas.

[44] Conoce las leyes romanas (p., 149, 152, 156), lo cual, a decir verdad, no prueba gran cosa. Como su maestro Heródoto había sido un célebre médico en Roma (Pseudo-Galeno, *De puls.*, IV, XI, vol. VIII, p. 751), quizá Sexto había también residido en esa ciudad.

[45] Diόg., *loc. cit.*

[46] *P.*, III, 120.

[47] *M.*, I, 260.

[48] Pseudo-Galeno, *Isag.*, 4, vol. XIV, p. 683.

[49] *M.*, VII, 202; *M.*, I, 61.

[50] I, 236: Ἡ ἐμπειρία ἐκείνη περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων διαβεβαιοῦται. Cf. *M.*, VIII, 327.

[51] *M.*, VIII, 191: Οἱ μέν φασιν αὐτὰ (τὰ ἄδηλα) μὴ καταλαμβάνεσθαι ὥνπερ οἱ ἀπὸ τῆς ἐμπειρίας ἰατροὶ καὶ ἀπὸ τῆς Σκέψεως φιλόσοφοι.

[52] *Op. cit.*, n. 36.

[53] Cf. Zeller, t. V, p. 40.

[54] Natorp (p. 156) es de la misma opinión.

[55] *Op. cit.*, p. 62.

[56] Por este motivo, sin duda, Diógenes (IX, 116), hablando de Sexto dice: καὶ ἄλλα οὗ καὶ τὰ δέκα τῶν σκεπτικῶν κάλλιστα. Zeller ha mostrado, contra Pappenheim *(De Sexti Empirici librorum numero et ordine,* Berlín, Weber, 1574. Cf. *Die Tropen der griech. Skept,* p. 19, 2, Berlín, 1885) que no se trata aquí de los diez tropos atribuidos a Enesidemo, y no a Sexto, sino de diez libros. Suidas habla también de los δέκα σκεπτικά. Quizá su testimonio tiene mayor valor del que Zeller le atribuye, si, en lugar de considerar a Suidas como un simple copista de Diógenes, se admite, con Nietzsche *(Rhein. Mus.,* 1868, p. 228), que bebió en la misma fuente.

[57] A ejemplo de Zeller, y para mayor simplicidad, citaremos las dos obras de Sexto bajo el título colectivo de Πρὸς μαθηματικούς, sin distinguirlas de otra manera que por el número de libros.

[58] Pappenheim *(De S. Emp. libr. num. et ordine)* cree que el Πρ. μαθ.;. es la primera obra de Sexto; descubre en ella huellas de juventud y un escepticismo menos decidido que en las demás. Zeller, con razón, según nosotros, combate esta opinión. Si hay diferencias, y si tienen alguna importancia, provienen más bien de los modelos que Sexto tenía ante sus ojos. Philippson *(De Philodemi libro,* p. 61, Berlín, 1881, disert. inaug.) se pronuncia por la anterioridad del Πρ. δογματικούς sobre las *Hipotiposis,* por la razón de que, en esta última obra, Sexto se inclina hacia los metódicos, mientras que, en la primera, es más favorable a los empiristas (Véase p. 369). Pero el argumento invocado por Philippson no nos parece que pueda ser equiparado con las pruebas decisivas que resultan del texto mismo de Sexto. Si se admite que Sexto compuso sus obras en un orden distinto del de su publicación y las corrigió para remitir de una a otra, no se ve por qué no habría borrado al mismo tiempo en el Πρ. δογμ. las huellas del empirismo, que había dejado de parecerle verdadero.

[59] *M.*, VII, 1.

[60] *M.*, VII, 29, y *P.*, I, 21; *M.*, VII, 345, y *P.*, I, 36; *M.*, IX, 195, y *P.*, III, 13; *M.*, XI, 114, y *P.*, I, 25.

[61] *M.*, I, 35, y IX, 195; *M.*, III, 116, y IX, 279.

[62] *M.*, I, 33, a *P.*, III, 259. Pero esto es quizás una alusión a *M.*, XI, 236.

[63] No contento con relacionar el libro contra los dogmáticos a las *Hipotiposis,* Zeller cree poder agregar que las *Hipotiposis* anuncian el Πρὸς δογματ. Habría algo de singular en remitir de antemano a una obra futura. En todo caso, los dos textos citados por Zeller pueden explicarse de otra manera: 1° Cuando Sexto dice (*P.*, I, 21), a propósito del criterio de la verdad: Περὶ οὗ ἐν τῷ ἀντιρρητικῷ λέξομεν, Zeller, con Fabricio, cree que alude al pasaje *M.*, VII, 29, en el cual se trata la misma cuestión en efecto. Pero ¿no es más natural suponer que él piensa en el libro II de las *Hipotiposis,* 14, en el cual trata también el mismo tema? La crítica del dogmatismo emprendida desde las *Hipotiposis* es llamada también ἀντίρρησις (p., II, 17); 2° De igual

modo, el pasaje *P.*, II, 215: Περὶ δὲ ὅλου καὶ μέρους διαλεξόμεθα καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς δὴ λεγομένοις parece anunciar *M.*, IX, 331, capítulo intitulado Περὶ ὅλου καὶ μέρους. Pero es posible también y más probable que se refiera al capítulo de las *Hipotiposis*, II, 98.

[64] Así: I° 'Αντιρρητικὸς λόγος; (*P.*, I, 21) designa sea *M.*, VII, 29, sea más bien *P.*, II, 14.– 2° Π. στοιχείων (*M.*, x, 5), citado a propósito de la cuestión del vacío, se relaciona con *P.*, III, 124, pasaje comprendido en un desarrollo intitulado Π. ὑλικῶν ἀρχῶν; la palabra στοιχείων está empleada como equivalente de ἀρχῶν (*P.*, III, 37).- 3° Los σκεπτικὰ ὑπομνήματα están nombrados tres veces: A. M,. I, 29, 'Αληθὲς ἄπορον; se encuentra de nuevo *P.*, II, 80, 'Ανύπαρκτός ἐστιν ἡ ἀλήθεια. – B. A propósito de la demostración, *M.*, II, 106: Οὐδὲν ἐστιν ἀπόδειξις. Cf. *P.*, II, I44: 'Ανύπαρκτός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις-C. A propósito de la voz, *M.*, VI, 52: T∅n fvn∅n énÊparkton Corrigiendo el texto, como lo hace Pappenheim para hacer justicia a una objeción de Fabricio, y leyendo 'Απὸ τῆς τῶν δογματικῶν ὁμιλίας en lugar de μαρτυρίας, se encuentra de nuevo el equivalente en *M.*, VIII, 13I: Οὐκ ἄρα ἐστὶν ἡ φωνή.– 4° Los σκεπτικά están citados a propósito de la noción de cuerpo, *M.*, I, 26; la misma cosa se encuentra de nuevo en *P.*, II, 38: ἀκατάληπτον τὸ σῶμα Cf. *M.*, IX, 359. – 5° El Περὶ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς, en el cual se trata del criterio (*M.*, VII, 29), parece aludir a *P.*, I, 21. – 6° Πυρρώνεια, en el cual se trata el tiempo (*M.*, VI, 61), no es otro que *P.*, III, 136 (Περὶ χρόνου). Cf. *M.*, X, 169. – De igual modo, *M.*, VI, 58 remite a *M.*, VIII, 131. Sin embargo, hay aquí una dificultad señalada por Fabricio (*M.*, VI, 58, h.). La misma obra está citada de nuevo, *M.*, I, 282, a propósito de la lectura de los poetas. Fabricio advierte que no se encuentran huellas, en las obras de Sexto, del mismo pasaje al cual ha aludido. Pappenheim *(op. cit.)* cree encontrarla en *P.*, I, 147, 150. Pero señala una dificultad que él no resuelve. Podría ocurrir que, entre las obras que acabamos de citar, los Πυρρώνεια fuesen un libro perdido de Sexto. Notemos aún que en dos lugares de las *Hipotiposis* Sexto alude a desarrollos que ha debido dar en otro sitio y que no se encuentran en las obras que han llegado a nosotros: P., II, 219, a propósito de la división Πλατύτερον ἐν ἄλλοις διαλεξόμεθα, y *P.*, II, 259: Καὶ εἰσαῦθις διαλεξόμεθα. El hecho de que las cuestiones relativas al silogismo, a la definición, a los géneros y a las especies no estén tratadas en el Π. δογμ. hace pensar que Sexto las había examinado en detalle en otro lugar.

[65] *M.*, VII, 202.

[66] *M.*, I, 61. Pappenheim, que había adoptado primero esta opinión *(De Sext. Emp. libr. num. et ord.)*, parece más tarde, y sin decir por qué, dispuesto a abandonarla *(Lebensverh. Sext. Emp.*, 12).

[67] *M.*, VI, 55; X, 284.

[68] *P.*, III, 280: 'Ο Σκεπτικὸς διὰ τὸ φιλάνθρωπος εἶναι..., κ. τ. λ.

[69] *Op. cit.*, t. V, p. 41, 3ª ed.

[70] Sexto alude de nuevo a sucesos posteriores a Enesidemo en diversos lugares: *P.*, I, 84, donde nombra al emperador Tiberio; *P.*, I, 222, donde cita a Menódoto, y a Heródoto; *M.*, II, 62, donde aparece el nombre de Hermágoras, contemporáneo de Augusto; *M.*, I, 60, donde se encuentra el nombre del peripatético Ptolemeo, que es del siglo I y II de la era cristiana.

[71] *M.*, VII, 364.

[72] Véase p. 393.

[73] A menudo Sexto parece indicar que toma sus argumentos de cualquier antecesor, cuando por ejemplo, dice: Τινὲς λέγουσι... (*M.*, VII, 32, 171; *P.*, III, 183, etc.). Algunas veces, parece que él mismo agrega un argumento nuevo: *M.*, VIII, 166: Συνθείη τισ λόγον τοιοῦτον... Cf. VII, 194, 259, etc., y *P.*, II, 204.

[74] *M.*, IX, 1.

[75] *M.*, VII, 201.

[76] *P.*, II, 229.

[77] Se lee en el texto de Diógenes (IX, 116): Σατυρνῖνος ὁ Κυθηνᾶς•. Nadie ha podido todavía explicar el sobrenombre de Citenas. Nos parece evidente que hay que leer ὁ καθ' ἡμᾶς. Esta corrección es indicada por Nietzsche, *Beitrâge* zur *Quellenkunde und Kritik des Diog. Laert.*, p. 10, Basel, Schultze, 1870. Quizá también podría leerse ὁ ἐκ Κυθηρᾶς.

[78] IV, 30; VII, 27.

[79] Suidas dice que nació bajo Trajano y vivió hasta la época de Adriano. Sin embargo, debe haber nacido antes, pues Plutarco (*Quaest. conv.*, VIII, x, 2) habla de él como un escritor ya célebre. Por otra parte, según Aulo Gelio (*N. A.* II, 22), conoció a Frontón después de su consulado, y Frontón fue cónsul en 143. Debe de haber sobrevido a Adriano.

[80] Filóstrato, *Vit. sophist.*, I, VIII, 1.

[81] Gelio, *N. A.*, XVII, 19. Galeno, *De opt. doctr.*, I, vol. I, p. 41; *De libr.* propr., 2, vol. XIX, p. 44.

[82] Galeno, *ibid.*

[83] Lucio, *Demonax*, 12. Filóstrato, *loc. cit.*

[84] *N. A.*, II, 26; III, 19, etc.

[85] Fabricio, *Biblioth. graec.*, V., *P.*, 164.

[86] Filóstrato, *loc. cit.* Suidas. Lucio, *Demonacte*, 12.

[87] Val. Rose, *Ann.* gr., II, 71.

[88] Estéfano de Bizancio, 'Ροπεῖς.

[89] Estéfano de Bizancio, 'Αλεξανδρεία.

[90] Suidas.

[91] Gelio, XI, v, 5.

[92] Gateno, *De opt. doctr.*, vol. I, p. 40

[93] *Ibid.*

[94] *Ibid:* Μηδὲ τὸν ἥλιον εἶναι καταληπτόν.

[95] Galeno, *De libr. propr.*, 12, vol. XIX, p. 44.

[96] Filóstrato, *loc. cit.*, I, VIII, 6. Gelio, XI, v, 5.

[97] Gelio, XX, 1.: "Noli ex me quaerere quid existimem. Scis enim solitum esse me pro disciplina sectae, quam colo, inquirere magis quam decernere. Sed quaeso tecum tamen degrediare paulisper e curriculis istis disputationum academicis". Cf. Galeno, *De opt. doctr.*, vol. I, p. 40.

[98] *N. A.*, XIV, 1. Hay que señalar esta fórmula, enteramente académica: "Exercendi autem non ostentandi gratia ingenii, an quod ita serio iudicatoque existimaret, non babeo dicere."

[99] Ibid: "Iam vero id minime ferendum censebat, quod non modo casus et eventa, quae evenirent extrinsecus, sed consilia quoque hominum ipsa, et arbitrarias et varias voluntates, appetitionesque et declinationes, et fortuitos repentinosque in levissimis rebus animorum impetus, recessusque, moveri agitarique desuper e coelo putarent."

[100] Gelio, XI, v, 8.

Capítulo II

El escepticismo empírico. Parte destructiva

En el escepticismo empírico, tal como lo expone Sexto, hay motivo, según nosotros, para distinguir dos partes que Sexto confunde, pero que están lejos de ser idénticas; la legitimidad de la distinción que nos proponemos se justificará por sí misma, creemos, por la exposición de las diferentes tesis del escepticismo empírico. Los escépticos son, ante todo, filósofos; se dedican a arruinar el dogmatismo bajo todas sus formas: ésta es la parte destructiva de su obra, aquella a la cual parecen haber atribuido más importancia. Pero son al mismo tiempo médicos: es necesario que justifiquen la ciencia o, más bien, el arte que cultivan. De allí cierto número de tesis positivas, que dejaban con gusto en segundo plano, pero que son para nosotros del más alto interés y que pueden considerarse como la parte constructiva de su sistema. En una palabra, en el escepticismo empírico conviene distinguir el escepticismo y el empirismo.

La exposición del escepticismo propiamente dicho comprende dos subdivisiones. La primera define el escepticismo, formula sus principios, explica los términos de

que se sirve. La segunda toma la ofensiva contra el dogmatismo: al pasar revista a las tres partes de la filosofía, expone imparcialmente el pro y el contra en cada cuestión y concluye en la imposibilidad de saber nada. Resumiremos las dos partes de la obra de Sexto, para lo cual usaremos libremente sus tres libros. Sería imposible hablar de todos los argumentos que el infatigable escéptico acumula: escogeremos los principales, no los mejores, sino los que nos parezcan más adecuados para dar una idea exacta de la argumentación y para reproducir, en un resumen tan breve como sea posible, la verdadera fisonomía del conjunto.

I. El escepticismo consiste en comparar y en oponer entre sí, en todas las formas posibles, las cosas que los sentidos perciben y que la inteligencia concibe.[1] Como encuentra que las razones así opuestas tienen igual peso (ἰσοσθένεια), el escéptico se ve conducido a la suspensión del juicio (ἐποχή) y a la ataraxia.

Esta suspensión del juicio no debe entenderse en un sentido demasiado amplio. Cuando se ve forzado por una sensación que sufre, el escéptico no se prohíbe afirmar. Si tiene calor o frío, no dirá: yo creo que no tengo calor o frío.[2] No duda jamás de los fenómenos.[3] Pero si se trata de una de las cosas ocultas (ἄδηλα) que las ciencias pretenden conocer,[4] duda siempre.

No sé nada;[5] *no defino nada;*[6] *no esto más bien que eso;*[7] *quizá sí, quizá no;*[8] *todo es incomprensible:*[9] ésas son las fórmulas de que se sirve para expresar su duda, a menos que, encontrándolas todavía muy afirmativas, no prefiera recurrir a interrogaciones y decir: *¿por qué esto más bien que eso?*[10] Pero en todos los casos, hay que entender que jamás afirma nada, en el sentido absoluto de la palabra: dice solamente lo que le parece. Así, cuando dice que nada sabe,

o que todo es incomprensible, o que a toda razón se opone una razón de igual valor, no habría que reprocharle el contradecirse al afirmar una proposición que no tiene por cierta. No la tiene por absolutamente cierta: la cosa le parece así, pero quizás es de otra manera.[11] No habla jamás sino para sí mismo; en cada una de sus fórmulas se sobreentiende: *según me parece.*[12] Todas sus fórmulas se aplican a sí propias: se implican a sí mismas. Un purgante, al mismo tiempo que arrastra los humores del cuerpo, desaparece con ellos.[13] De igual modo, las fórmulas escépticas, al suprimir toda certeza, se suprimen a sí mismas. En una palabra, y éste es un punto sobre el cual Sexto insiste a menudo, el escéptico no hace jamás sino expresar el estado puramente subjetivo en que se encuentra, sin afirmar nada de lo que está fuera de él, sin decir que tenga un alcance general.[14]

Por consiguiente, el escéptico no es de ninguna secta,[15] de ninguna escuela, a menos que no se entienda por ello una disposición a seguir, conforme a lo que nos muestran los sentidos, ciertas razones que conducen a vivir bien (no en el sentido moral, sino en el sentido amplio de la palabra *bien)* y a suspender el juicio. Las razones que sigue el escéptico le enseñan a vivir según las costumbres, las leyes, las instituciones de su patria y las disposiciones que le son propias.

El escéptico tiene un criterio, no para distinguir lo verdadero de lo falso, sino para conducirse en la vida. Este criterio es el fenómeno o la sensación sentida, que se impone, y sobre la cual la voluntad no tiene ningún asidero.[16] Puesto que no puede vivir enteramente inactivo, el escéptico vive sin tener opinión, apegado sólo a las apariencias y a las prácticas de la vida común. Obedece a las sugestiones de la naturaleza y hace uso de su inteligencia, como cualquier hombre; sigue el impulso de sus pasio-

nes; come si tiene hambre; bebe si tiene sed. Respetuoso de las leyes y costumbres de su país, considera la piedad como un bien, la impiedad como un mal; aprende y cultiva las artes. Que no se le acuse, pues, de encerrarse en la ociosidad, si quiere ser consecuente consigo mismo, y de caer en la oscuridad y las contradicciones, de estar obligado, por ejemplo, si un tirano le ordena hacer una mala acción, a escoger entre el crimen y la muerte, lo que es contrario a sus máximas.[17] Razonar así es olvidar que el escéptico no se conduce según reglas filosóficas: él se atiene a la observación y a la experiencia,[18] que nada tienen que hacer con la filosofía. Si un tirano le intima realizar una acción prohibida, sin inspirarse en otra cosa que en las leyes de su patria, sabrá tomar una decisión; porque, como todo el mundo, puede preferir ciertas cosas y evitar otras.

Con esto, alcanza el fin que se propone, y que es la *ataraxia* con respecto a las opiniones, la *metriopatía* con respecto a las cosas que nadie puede evitar.[19] El dogmatismo que tiene una opinión sobre el bien y sobre el mal, que cree, por ejemplo, que la pobreza es un mal, es dos veces desgraciado: porque no posee lo que desea y porque se esfuerza por obtenerlo. ¿Consigue la riqueza? Entonces es tres veces desgraciado: porque se abandona a un goce inmoderado, porque despliega todos sus esfuerzos para conservar sus tesoros y porque se tortura con la idea de perderlos.[20] Todas estas penas se las ahorra el escéptico. Es verdad que no escapa más que los demás a los dolores sensibles: podrá sufrir de hambre, de sed o de frío. Pero si el dolor de que se trata es muy vivo, dura poco; si dura, de ordinario no es muy vivo y puede ponérsele algún alivio. Si fuera muy vivo, la culpa no sería del escéptico, sino de la naturaleza, y el escéptico ha evitado, por lo menos, la falta que los hombres pueden cometer en semejante caso: la de infligirse a sí mismo una multitud de males

por las ideas que uno se hace del bien y del mal. El que no se figura que el dolor es un mal no sufre sino de la impresión presente; el que lo considera como un mal aumenta su sufrimiento. Se ve algunas veces al hombre a quien se le corta un miembro sufrir sin palidecer y sin gemir; los asistentes, por el contrario, desde que ven correr la sangre, se ponen a temblar y a llorar; tan cierto es que la idea de un mal puede ser más penosa que el mal mismo.

He aquí cómo el escéptico, mucho más que el dogmático, llega a ser feliz. Es como aquel pintor[21] que, habiendo querido pintar la espuma de un caballo, y desesperado de conseguirlo, arrojó de despecho contra su cuadro la esponja que le servía para limpiar sus pinceles: ésta alcanzó al caballo, y la espuma quedó muy bien representada. El escéptico, que también desespera de alcanzar racionalmente la ataraxia, porque ha visto el desacuerdo de los sentidos y de la inteligencia, suspende su juicio; y por una feliz casualidad la ataraxia sobreviene, como la sombra sigue al cuerpo.[22]

Diversos caminos conducen a esta perfección moral. Se llaman *tropos* los medios de llegar a la suspensión del juicio. Hay tropos generales, en número de tres: pueden oponerse los sentidos a los sentidos: así, una torre vista de lejos parece redonda, de cerca es cuadrada; o la inteligencia a la inteligencia: así, el orden del mundo prueba que hay una providencia, las desgracias de las gentes honradas, que no la hay; en fin, la inteligencia a los sentidos: así, la nieve parece blanca, pero Anaxágoras prueba que, siendo agua condensada, debe ser negra.

Hay todavía muchos tropos más particulares: tales son los diez tropos de Enesidemo, los cinco de Agripa, los dos con que fueron sustituidos más tarde, los ocho de Enesidemo contra los partidarios de las causas.[23]

II. *Refutación del dogmatismo* (ἀντίρρησις). La tarea del escéptico es menos explicar su duda que combatir las creencias de los que no dudan. Habla de sí mismo lo menos posible, a fin de dar menos asidero: su principal preocupación es hablar de los demás o, más bien, contra los demás. No se defiende casi, pues nada tiene que conservar; pero sobresale en el ataque: su obra propia es destruir. Por esto, la refutación del dogmatismo, la ἀντίρρησις, como la llama, es la parte más importante de la obra de Sexto.

No hay que engañarse sobre el sentido de esta palabra refutación, que empleamos a falta de una mejor, y sacar de ella contra el escepticismo un argumento fácil que Sexto previó y al cual respondió de antemano. No refuta a los dogmáticos en el sentido de que quería probar que se han equivocado: esto sería una tesis afirmativa. Se contenta con mostrar que no tienen razón o, por lo menos, que a sus razones pueden oponerse razones iguales; se limita a contradecirlos. Entre las razones contrarias, Sexto se guarda de hacer una elección, y cómo uno podría engañarse en ello, él lo recuerda a menudo, cuando acaba una de esas discusiones en las que ha examinado minuciosamente todas las hipótesis que pueden hacerse y aun algunas que nadie ha pensado jamás hacer.

El escéptico regula sus movimientos sobre los del adversario que desea hostigar, y la ἀντίρρησις, como la filosofía misma, se divide en tres partes: el ataque se dirige a la lógica, a la física y a la moral.

1º *Contra los lógicos.* Según los lógicos, las cosas aparentes (φαινόμενα, ἐναργῆ) se conocen directamente por medio del criterio, las cosas ocultas (ἄδηλα) indirecta-

mente, mediante los signos y la demostración. Es preciso examinar sus tesis desde este doble punto de vista.

El criterio de que aquí se trata no es aquel de que se ha tratado más arriba y que permite elegir entre varios actos posibles en la vida práctica: es el criterio que permite distinguir lo verdadero y lo falso.

Pueden distinguirse tres clases de criterio, según que se considere: o el sujeto que se supone conoce la verdad (κριτήριον ὑφ' οὗ), o el instrumento con ayuda del cual la conoce (δι' οὗ), o el empleo particular que se hace de ese instrumento (καθ' ὅ, προσβολὴ καὶ σχέσις).[24]

Que no haya criterio en ningún sentido es lo que muestra, ante todo, el desacuerdo de los filósofos. Según Jenófanes, Protágoras, Gorgias, no hay criterio en manera alguna. Para Anaxágoras, los pitagóricos, Demócrito, Parménides y Platón sólo la razón, con exclusión de los sentidos, puede juzgar la verdad; todavía la entienden en forma diversa. Según Empédocles, hay seis criterios; para los estoicos sólo hay uno: la sensación comprensiva; los académicos niegan la certeza y no admiten sino la probabilidad; en fin, a los sentidos solamente los cirenaicos y los epicúreos conceden su confianza.

¿Es, ante todo, el hombre el criterio o, como diríamos más bien hoy, el juez de la verdad? Pero ¿qué es el hombre? No podemos saberlo, ni siquiera formar una idea de él.[25] Los filósofos han dado muchas definiciones del hombre: ninguna resiste al examen. La más célebre es la que ve en él un animal razonable, mortal, capaz de ciencia y de inteligencia. Pero esto es definir al hombre por sus cualidades accidentales, y los accidentes son distintos de la persona. Además, nada tenemos que hacer con la muerte mientras vivimos; ¿y se dirá que los ignorantes, los locos, las gentes dormidas no son hombres? En fin, los demás animales son también mortales, están dotados de inteli-

gencia y, hasta cierto punto, de ciencia. Los escépticos gustaban de enumerar extensamente los argumentos que prueban que la inteligencia de los animales es apenas inferior a la del hombre.

Por otra parte, si el hombre puede conocerse, se empleará en ello enteramente o sólo se empleará una parte de sí mismo. Si se emplea enteramente, no quedará ya nada por conocer; y si no se emplea sino una parte de sí mismo, ¿es por el cuerpo por donde conocerá los sentidos y el pensamiento? Pero el cuerpo es sordo y no tiene razón: él nada puede comprender; por otra parte, sería preciso que llegase a ser análogo a lo que es conocido,[26] es decir, a las ideas y a las sensaciones; llegaría, pues, a ser el objeto de su propia investigación, lo cual es absurdo. ¿Es por los sentidos por donde conocerá el cuerpo y el pensamiento? Pero los sentidos están privados de razón y no saben nada; la vista misma no puede percibir sino la extensión superficial, y no la profundidad; de lo contrario, podría distinguir las estatuas de oro y las que sólo están doradas. En fin, los sentidos sólo podrían conocer cualidades, y no el cuerpo mismo. Mucho más: no se conocen a sí mismos: ¿cómo la vista conocería la vista? ¿Es por el pensamiento por donde conocerá el cuerpo y los sentidos? Pero el pensamiento deberá hacerse análogo a lo que conoce, es decir, corporal y sensible, y no habrá ya nada que pueda conocer. Y el pensamiento no puede siquiera conocerse a sí mismo; de lo contrario, conocería el lugar en que se encuentra, y los filósofos no estarían tan perplejos para decir si reside en el cerebro o en el corazón.

La idea misma de un criterio no puede entenderse. Los que se creen en posesión de un criterio ¿lo afirman sin demostración? Se podrá, con igual derecho, oponerles una aserción contraria. ¿Traen una demostración? Para juzgar su valor será necesario un criterio sobre el cual to-

do el mundo esté de acuerdo; pero no lo hay. Como todos los que creen tener un criterio están en desacuerdo entre sí, será necesario un criterio para compartir la opinión de unos y rechazar las de otros. Si este criterio es diferente de todos los que se proponen, se pondrá él mismo en tela de juicio; ahora bien, lo que tiene necesidad de prueba no podría servir para probar. Si está de acuerdo con uno de ellos, tendrá como él necesidad de ser justificado, y, por consiguiente, no será un criterio.

No habiendo otro remedio, ¿se elegirá entre los dogmáticos a un filósofo a quien se declarará juez supremo de la verdad? ¿Será un estoico o un epicúreo o un cínico? Y si él es hoy el más sabio de los hombres, ¿no puede aparecer mañana uno que sea más sabio?[27] ¿Y no está expuesto a equivocarse el hombre más hábil del mundo? Por otra parte, si se le concede este título, es en razón de su edad, o de su trabajo, o de su inteligencia y de su penetración. Pero hombres de igual edad, Platón, Demócrito, Zenón, están en desacuerdo entre sí. Todos los que combatieron por la verdad eran hombres laboriosos. Todos, además, mostraron una elevada inteligencia, y se sabe que un joven puede ser más inteligente que un viejo.

¿Se dirá que hay que tener en cuenta el número de partidarios de una doctrina? Pero estoicos, peripatéticos, epicúreos están en número más o menos igual. Sucede en la vida práctica que uno solo tenga más perspicacia que la multitud, y lo mismo puede ocurrir en filosofía. En fin, los que están de acuerdo sobre una doctrina son siempre menos numerosos que todas las demás sectas reunidas; por tanto, con estas últimas habrá que ponerse de acuerdo.

Examinemos ahora el criterio en el segundo sentido de la palabra; es el instrumento que sirve para distinguir la verdad. Este instrumento sólo puede ser el sentido o la razón, o ambos a la vez.

Los sentidos son malos jueces. Los afectan el color o el sonido, pero no alcanzan lo que es coloreado o sonoro. No pueden reunir las diversas partes de un asunto, pues la adición no es una sensación. En fin, se sabe con cuánta facilidad se engañan.

La razón no vale casi más. ¿Cuántas diferencias hay entre la razón de Heráclito y la de Gorgias, la una que sostiene que todo es verdadero, la otra, que nada es verdadero? Además, antes de conocer la verdad, la razón debería conocerse a sí misma, como el arquitecto conoce la recta y la oblicua antes de servirse del compás; ahora bien, se ha visto que ella no se conoce. En fin, entre la razón y las cosas se encuentran los sentidos, que interceptan la visión de la realidad. Separada de las cosas visibles por la vista, de las cosas sonoras por el oído, la razón está como aprisionada y no puede salir de sí misma.

Reunir los sentidos a la razón no conduce a mejor resultado. Razonando sobre el hecho de que la miel parece dulce a unos, amarga a otros, Demócrito concluye que no es ni lo uno ni lo otro, Heráclito, que tiene las dos cualidades. Además, los sentidos no hacen conocer a la razón las cosas mismas, sino la manera como se sienten afectados: la sensación de calor es distinta del fuego, pues no quema. Si las sensaciones fuesen semejantes a las cosas, la razón estaría en la imposibilidad de verificar esta semejanza.

Concedamos, sin embargo, por gracia, que el hombre puede conocer la realidad: es seguro que ésta le aparecería siempre bajo la forma de una idea o de una sensación particular. Éste es el tercer sentido de la palabra criterio, quiero decir, la aplicación o la determinación particular de la sensación.

La sensación comprensiva de los estoicos, definida, no groseramente como una impresión hecha sobre la ce-

ra, sino, según lo quería Crisipo, como una modificación sobrevenida en la parte principal del alma, no puede comprenderse. ¿Cómo los nuevos cambios, agregándose a los antiguos, no los hacen desaparecer? Además, si algo sufre un cambio, ello no puede suceder sino a lo que subsiste o a lo que no subsiste. No es a lo que subsiste, pues no habría cambio; y no es a lo que no subsiste, pues, habiendo desaparecido, no puede decirse que haya cambiado. Además, el alma no conoce jamás sino la sensación, y no la causa que la provoca; y a menos de sostener que la causa y el efecto son idénticos, no podrá sostenerse que la sensación sea la misma cosa que su causa y que se perciba al mismo tiempo que ella.

Entre las diversas sensaciones, a menos de decir con Protágoras que todas son verdaderas, hay que elegir. ¿Según qué principio? Los académicos, y sobre todo Carnéades, han mostrado bastante que esta elección es imposible, y que no hay diferencia específica entre la sensación comprensiva y las demás. La tesis de los estoicos sobre este punto descansa en una petición de principio.[28] Cuando se les pregunta lo que es la sensación comprensiva, dicen que es una sensación grabada e impresa en el alma por una cosa real, de tal manera que una cosa no real no podría producir una semejante. Y cuando se les pregunta lo que es una cosa real, responden que es la que provoca una sensación comprensiva, y no se conoce lo que es a menos que se haya distinguido la sensación comprensiva.

Supongamos, sin embargo, que haya un criterio: éste no servirá para nada, pues no hay verdad.

Si hay algo verdadero, es lo aparente o lo oculto. Pero no es lo aparente, pues se ve aparecer en el sueño y en la locura muchas cosas que no son. Y no es lo oculto, pues proposiciones contradictorias como éstas: el número de estrellas es impar; el número de estrellas es par,

igualmente ocultas, deberían ser igualmente verdaderas. No hay que decir tampoco que se deba elegir entre las cosas ocultas y las cosas aparentes; pues no hay criterio.

Además, si *algo* es verdadero,[29] todo es verdadero; pues toda cosa es algo; y lo que puede afirmarse del género se tiene el derecho de afirmarlo de la especie. Y si todo es verdadero, nada será falso, ni siquiera esta proposición de que nada es verdadero. Por las mismas razones, si algo es falso, todo es falso, hasta esta proposición de que existe la verdad. Y si algo es a la vez verdadero y falso, las consecuencias son todavía más absurdas; pues de todas las cosas habrá que decir que son a la vez verdaderas y falsas y que no son ni verdaderas ni falsas.

De igual modo, la verdad no es ni absoluta, pues si no dependiera de nuestras disposiciones particulares, todos los hombres la conocerían tal como es y no habría desacuerdo entre ellos; ni relativa, pues si una relación no existe sino en la inteligencia que la percibe, la verdad no estaría más que en nuestro espíritu, no en la realidad.

Y Enesidemo probó[30] que la verdad no es ni sensible ni inteligible, ni ambas cosas a la vez, ni ninguna de las dos.

A falta de una verdad que el espíritu pueda captar directa y seguramente, ¿hay algo que pueda alcanzar indirectamente? A esta pregunta responde la argumentación contra los signos y contra la demostración.

Entre las cosas oscuras, es decir, que el espíritu no ve a primera vista, hay algunas que nos son inaccesibles siempre καθάπαξ ἄδηλα;[31] por ejemplo, yo ignoro si el número de estrellas es par o impar y cuántos granos de arena hay en el desierto de Libia. Dejemos a un lado esta clase de cuestiones.

Hay otras cosas, actualmente oscuras, pero que no lo son absolutamente. No veo a Atenas en este momento,

pero puedo conocerla: hay cosas momentáneamente ocultas, πρὸς καιρὸν ἄδηλα. No veo los poros de la piel, ni el vacío, si existe: hay cosas ocultas por naturaleza, φύσει ἄδηλα: sin embargo, puedo conocerlas por el razonamiento. Lo que se sabe de esas cosas ocultas se conoce por los signos; y como las cosas ocultas son de dos clases, hay dos especies de signos. El signo conmemorativo (σημεῖον ὑπομνηστικόν) revela los πρὸς καιρὸν ἄδηλα; el signo indicativo (σ. ἐνδεικτικόν) los φύσει ἄδηλα. Por ejemplo, la palabra Atenas: si ya conozco esta ciudad, ella me hará pensar en la ciudad; el humo me hará pensar en el fuego, la cicatriz, en la herida: he aquí los signos conmemorativos. El sudor, al correr sobre la piel, me revelará que hay poros; los movimientos del cuerpo me harán conocer al alma, invisible por sí misma: son signos indicativos.

Contra los signos conmemorativos, los escépticos no promueven ninguna dificultad. Muy al contrario, se prohíben llevarle el menor ataque: quieren permanecer de acuerdo con el sentido común; no piensan en trastornar todas las costumbres.[32] Los signos de esta naturaleza están fundados en un gran número de observaciones: el escéptico está con aquellos que creen simplemente, sin dogmatizar; no se levanta sino contra las pretensiones de los sabios. Se verá más adelante que esta teoría del signo conmemorativo es para Sexto el punto de partida de toda una doctrina del arte o de la práctica y de una especie de dogmatismo.

Solamente está prevenido contra el signo indicativo: duda mucho de su existencia, lo que en su lenguaje significa que no lo hay.

Cuando uno se sirve de signos indicativos, se formula dos proposiciones, de las cuales una (la cosa significada) es la consecuencia necesaria de la otra (el signo). Por

ejemplo: si una mujer tiene leche, ha concebido. De allá esta definición del signo indicativo:[33] "Es una enunciación que en un συνημμένον correcto es el antecedente y que descubre la verdad del consecuente".[34]

En la lógica estoica, y en todos los dogmáticos, toda demostración tenía por premisa un συνημμένον de este género: es la mayor de casi todos los silogismos y sorites, el nervio de todas las pruebas. A la existencia de los signos indicativos está, pues, ligada toda la teoría de la demostración. Los escépticos, después de haber rehusado al espíritu humano el conocimiento directo de la verdad, debían intentar arrancarle otra vez esta última arma, y no dejaron de hacerlo.

Ante todo, el signo no podría existir absolutamente y por sí mismo: es una relación. Una cosa es un signo sólo si se la pone en relación con aquello de lo cual es el signo. Por consiguiente, el signo y la cosa significada deben ser pensados al mismo tiempo; del mismo modo que no puede pensarse en la derecha sino en oposición a la izquierda. Pero si, conociendo el signo, se conoce la cosa significada, ¿para qué sirve el signo? No nos enseña nada que no sepamos: la cosa significada se conoce por sí misma, no por el signo.

Idéntico argumento puede presentarse bajo una forma más sorprendente. Es imposible que el signo sea conocido antes que la cosa significada, porque fuera de su relación con ella no es un signo. No puede tampoco ser conocido al mismo tiempo que ella; porque siendo conocida, la cosa significada no tiene ya necesidad de signo. Y sería muy absurdo decir que es conocido después.

¿Se conoce el signo por los sentidos o por la razón? Los epicúreos se inclinan por la primera opinión, los estoicos, por la segunda. Pero ¿cómo justificar una u otra? Sería preciso una demostración; pero la demostración su-

pone que se conocen signos o pruebas, y esto es lo que está en cuestión.

¿Se dirá, sin embargo, que el signo es cosa sensible? ¿Cómo comprender entonces el desacuerdo de los filósofos? No hay desacuerdo sobre los colores, sobre los sabores. Por el contrario, filósofos y médicos interpretan los mismos signos de cien maneras diferentes. Además, para conocer las cosas sensibles no hay necesidad de educación; por el contrario, si se quiere gobernar un navío, hay que aprender cuáles signos anuncian la tempestad o el buen tiempo; y ocurre lo mismo con la medicina. En fin, si el signo es cosa sensible, debe ser conocido por un sentido distinto, como el color: ¿cuál es ese sentido?

Según los estoicos, a la razón pertenece conocer los signos. Ellos tornan difícil este tema con una multitud de distinciones sutiles, y dicen que el signo es una proposición simple, capaz de servir de antecedente a un συνημμένον[35] regular y de descubrir su consecuente. Pero ¿hay proposiciones simples?[36] Éste es un problema, ¿y cómo resolverlo sin recurrir a una demostración, es decir, a un signo? ¿Hay συνημμένα regulares? No se sabe nada. Y en tal caso, los que no saben lo que es una proposición simple y no han aprendido la dialéctica no deberían saber lo que es un signo. Sin embargo, ¿no se ve a pilotos sin cultura y a aradores interpretar con toda exactitud los signos celestes? Y el gato ¿no comprende signos cuando sigue una pista?

Si está establecido que no hay signos indicativos, está establecido por ello mismo que no hay demostración; pues la demostración está formada de signos y de pruebas. Sin embargo, hay que hacer ver que la demostración propiamente dicha, tal como la definen los dogmáticos y sobre todo los estoicos, es cosa absolutamente ininteligible.

La demostración en general (γενική) es cosa oscura, pues se la disputa. Para poner fin al debate habría necesidad de una prueba, es decir, una demostración. Pero ¿cómo recurrir a una demostración particular, cuando no se sabe si la demostración en general es posible? Hay que elegir entre el círculo vicioso y la regresión al infinito. ¿Se tomará por punto de partida una demostración particular a la cual se declarará verdadera, por ejemplo, la que establece la existencia de los átomos y del vacío, y se inferirá de allí que la demostración en general es posible? Esto es hacer una hipótesis; pero la hipótesis contraria será igualmente legítima.

Por otra parte, cuando expresamos la primera premisa, la segunda y la conclusión no existen todavía; cuando expresamos la segunda, la primera no existe ya. Ahora bien, un todo no puede existir si las partes no existen al mismo tiempo. Por tanto, no hay demostración.[37]

Los dogmáticos responden: no hay que exigir que todo se demuestre. Se deben enunciar primero (ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν) ciertos principios evidentes, si se quiere que el razonamiento pueda avanzar. Pero, responde el escéptico, no es necesario que el razonamiento avance. ¿Y cómo avanzará? Si las premisas están dadas como simples apariencias, todo lo que se saque de ellas sólo será apariencia y no se habrá alcanzado el verdadero fin de la demostración. Querer alcanzar por este medio la realidad o el ser, es la actitud de gentes que renuncian a servirse sólo del razonamiento y se apoderan violentamente de lo que no es necesario, sino, únicamente posible.

A decir verdad, de hipótesis de esta clase los dogmáticos hacen derivar todas sus demostraciones y toda su filosofía. Pero, además de que a una tal hipótesis puede oponerse siempre otra contraria, lo que se pone por hipótesis

es verdadero o falso. Si es verdadero, ¿para qué recurrir a la hipótesis? Eso es perjudicar a la verdad. Si es falso, es perjudicar a la naturaleza, y el resto será falso también. ¿Se dirá que basta con sacar rigurosamente de una hipótesis lo que contiene? Pero entonces, si se comienza por suponer que tres es igual a cuatro, podrá demostrarse que seis es igual a ocho. Luego ¿para qué este rodeo? Para esforzarse tanto en recurrir a hipótesis, más valdría suponer en seguida que lo que quiere probarse es verdadero. ¿Se dirá, quizá, que la hipótesis está justificada por el hecho de que las consecuencias correctamente deducidas son conformes con la realidad? Pero ¿cómo probar la verdad de esas consecuencias, puesto que ellas mismas no están justificadas sino por las premisas? ¿Y cuántas veces no sucede que de premisas falsas se sacan conclusiones que resultan ser verdaderas?

Algunas dificultades particulares pueden promoverse con respecto al silogismo, del cual los dogmáticos están tan orgullosos. Cuando se dice que todo hombre es animal, no se sabe esto sino porque Sócrates, Platón, Dión eran a la vez hombres y animales. Por tanto, si se agrega: Sócrates es hombre, por consiguiente, es un animal, se comete una petición de principio; en efecto, la mayor no sería verdadera si la conclusión no fuera ya considerada como tal.[38]

No hay tampoco inducción. Se desea encontrar lo universal con ayuda de los particulares (ἀπὸ τῶν κατὰ μέρος πιστοῦσθαι τὸ καθόλου);[39] pero si sólo se consideran algunos casos, la inducción no es sólida; si se pretende considerarlos todos, se intenta lo imposible, pues los casos particulares son infinitos.

Hay que decir otro tanto de las definiciones, a las cuales los dogmáticos atribuyen tanta importancia. No puede definirse lo que no se conoce; y si se conoce ¿para qué

definirlo? Y de querer definir todo se cae en la progresión al infinito.[40]

No hay, pues, ni signo ni demostración. Pero, llegado al término de esta larga argumentación, ¿no se sorprende al escéptico en flagrante delito de contradicción, y los dogmáticos no van a volver contra él sus propias armas? O vuestras palabras, dirán ellos, no significan nada, y entonces ¿para qué tantos discursos? O ellas tienen un valor: son signos y pruebas, y entonces ¿en qué queda vuestra tesis? De igual modo, o no hay demostración, y entonces no habéis probado que no la hay; o la habéis probado, y entonces no es verdad que no haya demostración.

Pero el escéptico tiene respuesta para todo. No he negado, dice, la existencia de los signos conmemorativos, sino solamente la de los signos indicativos. Hay que tomar nuestras palabras en el primer sentido: éstas no enseñan nada o no significan nada, sino que sirven sólo para traer a la memoria los argumentos invocados contra los signos.

En cuanto a la demostración, concedo que no he probado nada. Es sólo probable que no hay demostración: he aquí lo que me parece en este momento; no afirmo que ello será siempre así: ¡la inconstancia del hombre es tan grande!

¿Se objetaría que el escéptico no está persuadido del valor de sus argumentos, que no obra de buena fe? ¿Quién lo sabe? La persuasión no se ordena: es tan imposible probarle a alguien que no está persuadido como probar a un hombre triste que no lo está.

No olvidemos, por otra parte, que el escéptico no afirma nada. Lo que él opone a los dogmáticos son las palabras vacías (φιλὴν θέσιν λόγων). Y aunque fuera cierto que su argumentación sale triunfante, no se seguiría de ello que se destruye a sí misma y se excluye al establecer-

se. Hay muchas cosas que se expresan a la vez que se sobreentiende una excepción: por ejemplo, si se dice que Júpiter es el padre de los dioses y de los hombres, se sobreentiende que él no es su propio padre. De igual modo, cuando se afirma que es imposible demostrar nada, puede sobreentenderse: salvo esta proposición misma. Concedamos, sin embargo, que esta argumentación se excluye a sí misma: semeja al fuego que se consume a sí propio al mismo tiempo que la materia que lo alimenta, o a esos purgantes que son expulsados con los humores que arrastran. Y quizás, en fin, el escéptico semeja al hombre que, una vez llegado al techo, rechaza con el pie la escalera que le ha conducido allí. Contento de haber demostrado que no hay demostración, no tiene ya necesidad de esta demostración, y la abandona.

2º *Contra los físicos*. En las cuestiones de física, sobre todo, se manifiesta la presunción de los dogmáticos; pero allí también es fácil demostrar la vanidad de sus pretensiones. Basta para eso con examinar los principios y las ideas más esenciales, tales como las de dios, de la causa, activa o pasiva, del todo y de la parte, del cuerpo, del lugar, del movimiento, del tiempo, del número, del nacimiento y de la muerte.

En la cuestión de la existencia de los dioses, más aún que en cualquier otro punto, Sexto se obstina en mantener la balanza en equilibrio entre la afirmación y la negación. Expone extensa e imparcialmente los argumentos de los dogmáticos y refuta también de paso algunas de las objeciones que se han dirigido contra ellos: al leer esta parte de su obra, se le tomaría por un creyente. Parece que haya deseado vivamente no merecer el reproche de impiedad por insistir con demasiada complacencia en los argumentos negativos, y se ve en toda esta discusión el cuida-

do de no oponerse a las creencias comunes. El escéptico no quiere dejarse confundir con los ateos, y se encierra estrictamente en su papel de abogado, que defiende alternativamente el pro y el contra, sin concluir. Por lo demás, la tesis negativa no pierde nada en esto, y queda expuesta, a su vez, con las mismas consideraciones.

Las tres pruebas estoicas de la existencia de Dios, sacadas, la una, del consentimiento universal, la otra, del orden del mundo, la tercera, de las inconsecuencias en que caen los ateos, se presentan y se discuten sucesivamente. En esa crítica, Sexto se limita a reproducir los argumentos de Carnéades, que hemos resumido arriba y a los que es inútil volver aquí.

No indicaremos todos los argumentos invocados por los escépticos contra la idea de causa, clave de toda explicación física del universo. Verosímilmente, cada uno de los escépticos que se han sucedido ha tenido en honor inventar una dificultad nueva y de lanzar su flecha contra el ídolo. Tres casos pueden examinarse: o se habla del agente (causa activa), o del agente unido al paciente (principio pasivo o materia), o del paciente solamente.

En lo tocante a la causa activa,[41] sin hablar de los argumentos de Enesidemo, expuestos más arriba, es claro que ella pertenece, como el signo y la demostración, a la categoría de las cosas relativas: una causa sólo puede ser llamada con este nombre si se tiene en cuenta su efecto; y de igual modo, el efecto es ininteligible sin la causa; es, pues, imposible comprender lo que es una causa en sí misma. Y por la misma razón, no puede decirse ni que la causa precede al efecto, puesto que antes del efecto no es todavía causa; ni que le acompaña, puesto que siendo dados a la vez uno y otro no puede distinguirse cuál es la causa y cuál el efecto; ni que le sigue, pues sería muy absurdo.

Además, si hay causas, lo que está en reposo no es la causa de lo que está en reposo, ni lo que está en movimiento de lo que está en movimiento; pues en los dos casos la supuesta causa y el supuesto efecto son indiscernibles. He aquí una rueda en movimiento; el que le da vueltas está también en movimiento; ¿y con qué derecho se dice que el movimiento de la rueda es el efecto más bien que la causa del movimiento del que le da vueltas? Pero, por otra parte, lo que está en reposo no puede ser la causa del movimiento en la misma medida que el frío no puede calentar o el calor enfriar; y de igual modo, lo que está en movimiento, no poseyendo en sí el principio del reposo, no puede producir el reposo. Como no hay una quinta hipótesis, es preciso decir que no hay causa.

¿Se dirá que la causa activa no obra sola, sino de concierto con el principio pasivo o la materia? Se verán muchos otros absurdos. Primero, se tendrán dos nombres, los del agente y del paciente, para una misma cosa: el paciente será tan activo como el agente y el agente tan pasivo como el paciente. La causa de la combustión no será más el fuego que la leña que éste consume.

Además, para obrar o padecer, hay que tocar o ser tocado. Pero todo el agente no puede tocar a todo el paciente; pues no sería un contacto, sino una unión. ¿Una parte de uno tocará a una parte de otro? No, porque si tocara toda esta parte, se confundiría con ella; y si sólo tocara una parte de ella, la misma dificultad se reproduciría, y así al infinito. Es igualmente imposible que el todo esté en contacto con la parte, o la parte con el todo; pues el todo que fuera coextensible con la parte sería igual a ella, o inversamente. No queda otra hipótesis.

En cuanto a la causa pasiva, si existe, en tanto que tiene una naturaleza propia no puede ser pasiva; pues está determinada en sí misma de otra manera que por el hecho

de ser pasiva. Por ejemplo, Sócrates no muere mientras vive; y no muere tampoco cuando ya no existe. Una cosa que se ablanda no es pasiva mientras permanece dura; y cuando ha cesado de serlo, no tiene ya nada que sufrir.

Además, una cosa no puede ser pasiva sino por sustracción, adición o alteración. Pero la sustracción es cosa ininteligible.[42] Los matemáticos se burlan del mundo; pues hablan de dividir en dos una línea recta. La línea, según ellos, está compuesta de puntos: ¿cómo hacer para dividir una línea compuesta de un número impar de puntos, de nueve, por ejemplo? No puede dividirse el quinto punto, puesto que el punto no tiene extensión; y no se lo divide, las dos partes, en lugar de ser iguales, tendrán, la una, cuatro, la otra, cinco puntos. Por la misma razón, no puede dividirse un círculo en dos, y una línea recta no puede dividir a otra. Así también, no puede suprimirse un número de otro, por ejemplo, cinco de seis. Pues para suprimir una cosa de otra, es necesario que esté contenida allí. Pero si cinco está contenido en seis, cuatro estará contenido en cinco, dos en tres, uno en dos: añadid todo eso, y encontráis que seis contiene a quince y que cinco contiene a diez. Podría demostrarse así, observa juiciosamente Sexto, que el número de seis encierra una infinidad de números. Y he aquí por qué la sustracción es imposible.

Se nos dispensará de insistir en las razones análogas que prueban que la adición y la alteración son imposibles.

El todo y la parte son también ininteligibles.[43] Si el todo existe, o bien es distinto de las partes, tiene una existencia propia e independiente, o no es sino el conjunto de las partes. Pero ya no es él: basta apenas para hacerlo desaparecer quitarle una sola parte. El todo no puede, además, definirse sino en su relación con las partes. Y si

son las partes las que forman el todo, ¿se dirá que son todas las partes, o solamente algunas? En este último caso habría partes que no serían partes del todo, lo que es absurdo. Además, habría que renunciar a definir el todo como se hace de ordinario, esto es, una cosa a la cual no falta ninguna de sus partes. Si son todas las partes las que forman el todo, el todo por sí mismo no es ya nada, y, por consiguiente, no hay tampoco partes; todo y partes son cosas correlativas como lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda.

Las mismas dificultades se presentan a propósito del cuerpo.[44] Se define el cuerpo como una cosa que tiene tres dimensiones: longitud, anchura, profundidad. Pero la longitud no es nada; en efecto, la longitud es la línea, y la línea, dicen los matemáticos, es un punto que se corre. Pero el punto no existe; no es ni corporal, porque no tiene dimensiones, ni incorporal: ¿pues cómo podría engendrar cuerpos? Lo que engendra no obra sino por contacto, y lo que no tiene partes no puede estar en contacto con nada. El punto no puede tampoco formar la línea cuando se corre; en efecto, si permanece en el mismo sitio, sigue siendo un punto, y no se convierte en una línea; si pasa de un lugar a otro, ¿abandona enteramente el sitio que deja? En el lugar nuevo que ocupa, es un punto, y no una línea. ¿No la abandona, y ocupa a la vez el lugar antiguo y el lugar nuevo? Si ese lugar es indivisible, el punto es siempre sólo un punto; si no lo es, el punto será divisible como él, y no será ni siquiera un punto.

La línea no es más una serie de puntos, pues si los puntos no se tocan, no puede decirse que ellos forman una sola línea: ¿y cómo se tocarían, puesto que no tienen partes y no pueden tocarse sin confundirse?

Se demuestra igualmente que la superficie y lo sólido son cosas ininteligibles.

Nos parece inútil, después de haber resumido los argumentos escépticos sobre los puntos más importantes, proseguir esta exposición detallada sobre otras cuestiones. Es siempre el mismo método; son siempre los mismos procedimientos; podría decirse que los mismos artificios dialécticos. Lo que hemos dicho basta para dar una amplia idea de ello. Nos limitaremos, pues, a indicar las otras cuestiones sobre las cuales gira el debate.

Nadie podría tener una idea de lo que es el lugar; en efecto, no es un cuerpo y no puede estar vacío. Además, puesto que, por definición, contiene los cuerpos y debe, por consiguiente, estar fuera de ellos, es necesario que sea o la materia o la forma de los cuerpos, o el intervalo que separa los límites de los cuerpos, o, como decía Aristóteles, esos límites mismos: todas, hipótesis inadmisibles.

El movimiento es imposible; en efecto, no puede comprenderse ni que a un móvil lo ponga en movimiento otro cuerpo, ni que se ponga en marcha él mismo. Los escépticos se apropian, además, el argumento de Zenón de Elea: un cuerpo no puede moverse, ni en el lugar en que está, ni en el lugar en que no está. Quedan, en fin, las dificultades que suscita la cuestión de saber si el móvil, el tiempo, el lugar son o no divisibles al infinito: ni la opinión de los estoicos, que admiten la divisibilidad al infinito, ni la de los epicúreos, que admiten indivisibles, ni la de Estratón el físico, que admite la divisibilidad en el tiempo, pero rehúsa reconocerla en los móviles y en el lugar, resisten el examen. Se vuelve a encontrar en esta curiosa discusión la mayor parte de los argumentos que aún son invocados en nuestros días por los partidarios y los adversarios del infinito actualmente realizado.

Como el movimiento y el lugar, el tiempo no puede concebirse, ni existir; en efecto, no podría ser ni finito ni infinito, ni divisible, ni indivisible; no puede ni comen-

zar ni acabar; está formado del pasado, que ya no es, y del porvenir, que no es todavía; en fin, no es ni corporal ni incorporal.

El número es imposible; en efecto, no es ni una esencia distinta de las cosas numeradas, ni una propiedad de las cosas numeradas. Además, sea como fuere lo que hayan dicho los pitagóricos, no puede conocerse la unidad; y, como lo había mostrado Platón, no puede concebirse que una unidad, agregándose a otra unidad, cese de ser la unidad y se convierta en número dos.

En fin, no puede comprenderse el nacimiento ni la muerte. Lo que nace es o lo que existe o lo que no existe; pero lo que existe no tiene que nacer, y a lo que no existe no puede atribuirse ninguna cualidad. De igual manera, una cosa no puede nacer ni de lo que existe, ni de lo que no existe. Las mismas razones muestran la imposibilidad de la muerte.

3° *Contra los moralistas.* La cuestión capital en moral es ésta: ¿Qué es el bien? El escéptico responde que no hay bien.[45]

Todo el mundo concede que el fuego produce calor, y la nieve, frío. Si el bien existiera naturalmente, haría también sobre todo el mundo la misma impresión. Pero, por otra parte, para los hombres incultos o ignorantes, el bien es ora salud, ora los placeres del amor; es llenarse de vino o de alimento, o, también, jugar a los dados, o poseer más dinero que los demás. Por otra parte, entre los filósofos, unos, como los peripatéticos, distinguen tres clases de bienes: los del alma, los del cuerpo y los bienes exteriores; otros, como los estoicos, admiten tres clases también, pero los entienden de otra manera, y distinguen los bienes interiores, como las virtudes, los bienes exteriores, como los amigos, y los bienes que no son ni interiores ni ex-

teriores, como el hombre honrado. Epicuro tiene una opinión muy diferente, y se ha oído decir a un filósofo: "Me gustaría más estar loco que abandonarme al placer". Entre todas estas teorías no hay ningún medio de elegir, no hay criterio.

Además ¿el bien es el deseo que tenemos de una cosa, o esta cosa misma? No es el deseo, pues no haríamos ningún esfuerzo para obtener lo que deseáramos, puesto que el éxito haría cesar el deseo. Y no es la cosa; en efecto, o ella estaría fuera de nosotros, y entonces, si produjera sobre nosotros una impresión agradable no es ella misma la que sería un bien; y si no la produjera, no sería un bien, y no provocaría de nuestra parte ningún esfuerzo. O estaría en nosotros; pero no puede estar en el cuerpo, que es extraño a la razón; y en cuanto al alma, además de que quizá no exista, si está compuesta de átomos, como lo quiere Epicuro, ¿cómo comprender que en un grupo de átomos el placer o el juicio puedan aparecer? Y no hay menos dificultades si se define al alma a la manera de los estoicos.

En fin, innumerables ejemplos prueban que los hombres, según los tiempos y los lugares, tienen las más diferentes ideas sobre el bien y sobre el mal, sobre lo justo y sobre lo injusto. Sexto vuelve a tomar aquí todos los hechos que ya ha enumerado a propósito del décimo tropo de Enesidemo, y les agrega muchos más. En presencia de tantas contradicciones, no queda más sino suspender el juicio.

Vayamos más lejos. Si fuera verdad que el bien y el mal existen, sería imposible vivir feliz. La desgracia tiene siempre por causa un trastorno, y el trastorno procede siempre de que se persigue o se rehúye una cosa; con ardor. Ahora bien, no se persigue o no se rehúye una cosa sino porque se la cree buena o mala. Pero quienquiera

que tenga una opinión sobre el bien y sobre el mal es desgraciado, sea que, gozando de lo que cree ser un bien, tema ser privado de él, sea que, al abrigo de lo que cree ser un mal, tema no estarlo siempre. Por otra parte, el mal, en opinión de los dogmáticos, está tan cerca del bien, que no puede tenerse el uno sin el otro; así, el que ama el dinero se hace avaro; el que ama la gloria es pronto un ambicioso. En fin, la posesión del bien no satisface jamás al que lo ha obtenido. Rico, desea aumentar su fortuna, y está envidioso de los que poseen más que él.

Sin embargo, los dogmáticos pretenden que hay un arte de vivir feliz, y le llaman la sabiduría. Pero cuando se trata de definir este arte, están en desacuerdo. Los estoicos, que ostentan a este respecto las más elevadas pretensiones, confiesan que no hay sabio perfecto: no existe, pues, perfecta dicha. Por otra parte, se ha visto antes que la ciencia en general es imposible; por tanto, no podría haber ciencia del bien vivir. La ciencia y el arte se reconocen en sus obras: el arte del médico en la curación que produce, el arte del pintor en sus cuadros. Pero no hay obra propia de la sabiduría: entre las acciones cumplidas por el común de los hombres y las del supuesto sabio, no hay diferencia; honrar a sus parientes, devolver un depósito: he aquí cosas de las que todo el mundo es capaz.

En fin, al sabio sólo puede llamársele virtuoso si debe luchar contra apetitos contrarios a la razón: el eunuco no es casto, y los que tienen el estómago enfermo no son sobrios. Si se dice que la virtud consiste en vencer sus apetitos, el sabio no es feliz, puesto que sus apetitos son para él una causa de trastorno, y su sabiduría no le sirve para nada.

Si hubiese un arte de vivir feliz, sería imposible enseñarlo. Tres cosas se requieren para toda enseñanza: es preciso que haya una cosa para enseñar; después, alguno que

enseñe; en fin, alguien que reciba la enseñanza. Pero no hay nada que pueda enseñarse. En efecto, se enseñaría lo que es o lo que no es. Enseñar lo que no es sería absurdo. Si se enseña lo que es, se le enseña en tanto que es, o en tanto que posee alguna cualidad. En el primer caso, la cosa enseñada es un ser, y, por consiguiente, debe ser evidente. El segundo caso es igualmente imposible; en efecto, el ser no tiene accidente o propiedad que no sea un ser.

Puede mostrarse, de igual modo, que la cosa enseñada no podría ser ni corporal ni incorporal; ni verdadera ni falsa; ni artificial ni natural; ni clara ni oscura.

No hay tampoco nadie que pueda instruir o ser instruido. Sería absurdo pretender que el que sabe instruye al que sabe, o que el que no sabe instruye al que no sabe. Y el que sabe no puede instruir al que no sabe, pues este último es como el ciego que no puede ver o el sordo que no puede oír. ¿Y por qué medio instruirlo? No es ni por la evidencia, pues lo que es evidente no tiene necesidad de ser enseñado; ni por la palabra, pues la palabra no significa nada por naturaleza, puesto que los griegos no comprenden a los bárbaros, y recíprocamente; si la palabra tiene un sentido, es en virtud de una convención; por tanto, sólo se la puede comprender cuando se recuerdan las cosas que se ha convenido designar por las palabras: y esto supone que se las conoce ya.

No hay, pues, verdad cierta en moral más de lo que la hay en física y en lógica. Suspender su juicio: he aquí la única cosa razonable y que pueda proporcionar la dicha. Si ella no pone al hombre al abrigo de todos los golpes de la suerte; si no le preserva del hambre, de la sed, de la enfermedad, por lo menos suprime todos esos males imaginarios con que se atormenta a sí mismo; y los males inevitables, como se ha visto antes, los hace siempre más soportables.

[1] *P.*, I, 8
[2] *P.*, I, 13.
[3] *P.*, I, 190, 198, 200.
[4] *P.*, I, 13.
[5] *P.*, I, 201.
[6] *P.*, I, 197.
[7] *P.*, I, 188.
[8] *P.*, I, 194.
[9] *P.*, I, 200.
[10] *P.*, I, 189.
[11] *P.*, I, 15, 191, 203, etc.
[12] *P.*, I, 202.
[13] *P.*, I, 206.
[14] *P.*, I, 15: Τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἑαυτοῦ ἀδοξάστως μηδὲν περὶ τῶν ἔξοθεν ὑποκειμένων διαβεβαιούμενος. Cf. I, 19.
[15] Es imposible traducir la palabra ἀγωγή de que se sirve Sexto y que opone a la palabra αἵρεσις demasiado dogmática para su gusto (*P.*, I, 16). Las palabras *secta, doctrina, tesis, institución, profesión, dirección* expresarían siempre una idea demasiado positiva y carecerían de claridad. Nuestra lengua, amiga de la precisión, no tiene palabras para esos matices sutiles de pensamiento. Nos serviremos, cuando llegue el caso, de las palabras *escuela o enseñanza*, bien que sean también bastante impropias; habrá sólo que entender que no se trata de un cuerpo de doctrinas fijo y declarado inmutable, sino solamente de un grupo de opiniones comunes a un cierto número de hombres y adoptadas por ellos, en el sentido que acaba de decirse, es decir, con reservas y sin atribuirles un valor absoluto.
[16] *P.*, I, 22: Ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν.
[17] *M.*, XI, 164.
[18] *M.*, XI, 165: Ἀφιλόσοφος τήρησις.
[19] *P.*, I, 25.
[20] *M.*, XI, 146-160.
[21] *P.*, I, 28.
[22] *P.*, I, 29.
[23] Véanse pp. 300, 311, 355.
[24] *M.*, VII, 35. *P.*, II, 21.
[25] *P.*, II, 22.
[26] Sexto parece aplicar sin decirlo la máxima aristotélica de que lo semejante sólo puede conocer lo semejante, o que el sujeto y el objeto del conocimiento se confunden en el acto del conocimiento.
[27] *P.*, II, 37-40.

[28] *M.*, VII, 426.
[29] *P.*, II, 86.
[30] Véase p. 308.
[31] *M.*, VIII, 145 y sig.; *P.*, II, 97 y sig.
[32] *P.*, II, 102.
[33] *M.*, VIII, 245: Ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ καθηγούμενον ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος. Cf. *P.*, II, 101
[34] Esta definición había sido primero en los estoicos la del signo en general (véase p. 124). Cuando se hubo hecho la distinción entre las dos clases de signos, se aplicó únicamente al signo indicativo; y como este signo (puesto que sirve para la demostración) es el signo por excelencia, sucede que Sexto, conforme a la antigua terminología estoica, lo llama simplemente el signo. Esto resuelve una dificultad que ha desconcertado a Natorp (p. 143). Si se leen atentamente los dos pasajes de Sexto (*P.*, II, 104 y *M.*, VIII, 245), se ve claramente que en uno y en otro se trata de un signo indicativo. Un poco antes del primero de esos pasajes, la expresión por la cual Sexto anuncia el desarrollo que va a seguir: οὐκ ἀνύπαρκτον δεῖξαι τὸ ἐνδεικτικὸν σημεῖον πάντως ἐσπουδακότες, indica que es del signo indicativo que desea hablar. Y que el segundo pasaje trata también la misma cuestión, es lo que testifica todo el desarrollo de que forma parte y el pasaje (274) donde el autor opone el signo, ya sensible, ya inteligible, pero siempre indicativo, al signo conmemorativo: ὁποῖόν ποτ' ἂν ᾖ τὸ σημεῖον, ἤτοι αὐτὸ φύσιν ἔχει πρὸς τὸ ἐνδείκνυσθαι... οὐχὶ δὲ ἐκεῖνο φύσιν ἔχει ἐνδεικτικὴν τῶν ἀδήλων... Es verdad que entre sus ejemplos Sexto indica un signo manifiestamente conmemorativo: εἰ γάλα ἔχει ἥδε... Pero eso prueba simplemente que la cuestión no se planteaba para los estoicos como para Sexto, que la distinción entre las dos clases de signos no se había hecho todavía. El gran punto para los estoicos es que entre el signo y la cosa significada hay un vínculo necesario (ἀκολουθία, συνάρτησις). En este sentido, su significación puede aplicarse a ciertos signos conmemorativos; pero, aun entonces, la entienden de manera muy distinta que los escépticos. El ejemplo εἰ γάλα ἔχει ἥδε no es un signo para ellos en el sentido en que los escépticos lo entienden (es decir, como fundado en una asociación de ideas empírica); y no es un signo válido para los escépticos, en el sentido en que lo entienden los estoicos (es decir, como expresión de un vínculo necesario entre dos cosas). No hay para los estoicos, como lo prueba claramente el texto *M.*, VIII, 245, sino un solo signo digno de este nombre; es el signo indicativo, el que prueba ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς (*P.*, II, 102). Se ve, pues, que no hay ninguna razón para suponer, como lo hace Natorp un poco apresuradamente, que el pasaje *P.*, II, 101 está interpolado.
[35] El συνημμένον de los estoicos es la reunión de dos proposiciones, de las cuales la primera o *antecedente* es la condición de la segunda o consecuente. Ejemplo: si el cuerpo se mueve, el alma existe.

[36] Se trata aquí del λεκτὸν αὐτοτελές, que los estoicos declaran incorporal y cuya existencia niegan los epicúreos, *P.*, II, 104.

[37] *P.*, II, 144.

[38] *P.*, II, 196.

[39] *P.*, II, 204.

[40] *P.*, II, 207.

[41] *M.*, IX, 207. Cf. *P.*, III, 21. Recordemos que esta argumentación es atribuida, sin razón, creemos, a Enesidemo, por Saisset. Véase p. 292.

[42] *M.*, IX, 283.

[43] *M.*, IX, 338.

[44] *M.*, IX, 368.

[45] *P.*, III, 179.

CAPÍTULO III

El escepticismo empírico. Parte constructiva

La suspensión absoluta del juicio debería lógicamente conducir, en la práctica, a la inercia absoluta. Estar incierto en sus juicios lleva directamente a ser irresoluto en sus acciones; el perfecto escéptico, si fuera consecuente consigo mismo, se desinteresaría de la vida. La duda se traduce, en la vida práctica, por la indiferencia. Pero Pirrón es el único que haya osado reconocer esta consecuencia; sus discípulos son más tímidos. Vivir a la ventura, permanecer inerte, aislarse del mundo, no interesarse por nada: he aquí una manera de ser que resultaba difícil recomendar seriamente y que tenía poca probabilidad de agradar. En Grecia, sobre todo, los apóstoles de tal doctrina no habrían casi escapado al ridículo; apenas si los escépticos escaparon a él cuando suavizaron singularmente las consecuencias de su principio. Hay que vivir: he aquí lo que repiten a porfía los adversarios de los escépticos; y los escépticos convienen en ello. Siendo así, están obligados a admitir un mínimum de dogmatismo. Hemos visto cómo

los primeros pirrónicos y los nuevos académicos reconocieron esta necesidad y se sometieron a ella. Los escépticos de la última época no escapan a esta ley. Continúan las ideas de sus antecesores, pero les agregan algo; el empirismo les suministra un nuevo medio para responder a las exigencias de la vida práctica y del sentido común. Por consiguiente, esa parte de dogmatismo inconfeso que se encuentra en el fondo de toda doctrina escéptica toma en ellos una importancia mayor. No es que la pongan de buen grado en evidencia y se detengan allí con placer; la dejan más bien en el segundo plano, pues sienten bien que allí está el punto débil del sistema. Pero, por la fuerza de las cosas, de cuando en cuando tienden a explicarse sobre esta cuestión delicada, y pueden descubrirse en ellos algunas aserciones positivas. Hay como una construcción de modesto aspecto y de reducidas dimensiones al lado de las ruinas que amontonaron. Recojamos con cuidado esas indicaciones dispersas: el escepticismo se nos aparecerá bajo un aspecto bastante diferente del que nos ha mostrado hasta aquí y presentará con algunas doctrinas modernas analogías bastante inesperadas.

I. "No deseamos ir en contra del sentido común ni trastornar la vida, dicen los escépticos;[1] no deseamos permanecer inactivos".[2] A la vez que se deja a un lado la ciencia dogmática, reconocida como imposible, hay una manera empírica de vivir,[3] hay una observación práctica y sin filosofía,[4] que puede bastar.

Esta conformidad con la vida común comprende cuatro cosas:[5] 1° Seguir las sugestiones de la naturaleza: el escéptico tiene sentidos, de los que se sirve; tiene una inteligencia, y se deja guiar por ella y busca lo que es útil; 2° Abandonarse al impulso de sus disposiciones pasivas: el escéptico come si tiene hambre, bebe si tiene sed; 3° Obe-

decer las leyes y costumbres de su país: el escéptico cree que la piedad es un bien, desde el punto de vista práctico (βιωτικῶς), la impiedad, un mal; 4° No permanecer inactivo y ejercer ciertas artes.

Las tres primeras de estas reglas prescriben un simple regreso al sentido común: hay que vivir a la manera de los simples, es lo que responde el escéptico a la pregunta obstinada de sus adversarios. Seducido un momento por las promesas de los dogmáticos, que hacían brillar ante sus ojos la esperanza de una explicación de todas las cosas, de una ciencia que, satisfaciendo su espíritu, le permitiría obrar con entero conocimiento de causa, ha podido escucharlas y seguirlas. Hecha la reflexión, se entera de que esas promesas son engañosas, esas esperanzas, falaces; renuncia a ellas y regresa a su punto de partida. Después de esa aventura especulativa, vuelve a tomar, desilusionado, su puesto en la multitud; vuelve a ser hombre común: es que éste no se pregunta si hay una explicación de las cosas, mientras que el escéptico cree que no la hay o que es inaccesible, a lo menos por el momento. Es un regreso muy poco cándido a la sencillez primitiva.

Ser escéptico, se dice a menudo, es dudar de todo. Esta fórmula no es completamente exacta. El verdadero escéptico no duda de los fenómenos, de las sensaciones que se imponen a él con necesidad; distingue sus estados subjetivos de la realidad situada fuera de él. Cuando habla de las sugestiones de la naturaleza, de sus disposiciones pasivas, de las leyes y costumbres de su país, son simples hechos, sentidos o sufridos por él, los que tiene en cuenta; no los juzga, no afirma nada más allá de los fenómenos.

Hay allí una especie de creencia o de persuasión (πεῖσις).[6] Pero esta persuasión involuntaria y pasiva (ἐν ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη) se distingue de la adhesión reflexiva y deliberada que otros conceden a las supuestas

verdades de orden científico. Es no creer nada creer sólo en los fenómenos.

El escéptico no se contenta con esto. Recomienda la acción, el ejercicio de ciertas artes. Es aquí donde vemos aparecer la idea nueva de los escépticos del último período.

Hay cierta confusión en los discursos de Sexto sobre este tema. No es solamente a la ciencia, sino al arte mismo (τέχνη) al que proscribe; y si recomienda aprender las artes,[7] demostró en otro lugar muy sabiamente que es imposible aprender nada. Pero elude la dificultad por medio de una distinción. El arte, que él admite es puramente empírico, libre de todo principio general: es la rutina. Platón, en el *Gorgias,* opone poco más o menos de la misma manera la rutina a la ciencia.

Cuando pasa revista a todas las ciencias conocidas de su tiempo para mostrar su vanidad, Sexto pone cuidado en prevenirnos que sus golpes no se dirigen a ciertas prácticas que no tienen de ciencia sino la apariencia y están fundadas únicamente en la experiencia y la observación. Una cosa es, por ejemplo, esa parte de la gramática que se enseña a los niños, que les hace conocer los elementos del discurso, las letras y sus combinaciones, y que es el arte de leer y de escribir; otra cosa es esta ciencia presuntuosa que quiere conocer la naturaleza misma de las letras y su origen, que distingue las vocales y las consonantes y se pierde en una multitud de distinciones sutiles.[8] Contra la primera no hay nada que decir; todo el mundo conviene en que es útil a todos, al sabio como al ignorante. De la misma manera que la medicina, tiene un gran mérito: proporciona un remedio contra el olvido, y el escéptico le agradece infinitamente el permitirle salvar y transmitir a la posteridad sus argumentos contra la otra gramática.

De la misma manera, si sólo tiene severidad e ironía para la retórica presuntuosa de los sabios, no ataca el conocimiento de las palabras ni el buen uso del idioma. Sólo que estima que el hábito y la educación liberal bastan para hacerlos conocer,[9] y prefiere el lenguaje simple y familiar de los ignorantes a los hermosos discursos de los retóricos. Así también, no censura el uso de los números,[10] sino sólo la ciencia aritmética, ni confunde la astronomía matemática, y sobre todo la astrología de los caldos, con esa observación práctica que permite predecir la lluvia, el buen tiempo y los temblores de tierra.[11]

Pero es sobre todo en medicina donde esta distinción tiene una gran importancia. La medicina sabia, la de los dogmáticos, que se jacta de llegar a las causas y de conocer la esencia de las enfermedades, le parece a Sexto vana y estéril; la otra, la de los empiristas o, más bien, la de los metódicos, que, descuidando toda consideración trascendente, se limitan a señalar fenómenos, a observar su enlace, a prever su repetición, le parece excelente.[12] Describe muy bien los procedimientos de esta última:[13] "En medicina, si sabemos que una lesión del corazón acarrea la muerte, no es como resultado de una sola observación, sino que después de haber comprobado la muerte de Dión, comprobamos la de Teón, la de Sócrates y la de muchos otros". La ciencia empírica[14] difiere de la otra en que sus reglas generales se obtienen siempre como resultado de un gran número de observaciones[15] hechas directamente o conservadas por la historia.

Estos pasajes nos muestran que los médicos escépticos habían dirigido su atención sobre los medios de alcanzar la verdad en las ciencias de observación; tenían una especie de lógica, muy diferente, con seguridad, de la de Aristóteles y de los estoicos, o, más bien, una metodología, cuyas reglas y preceptos formaban un cuerpo de doctrina.

Desgraciadamente, en las obras de Sexto que poseemos sólo se indican de paso y por alusión; siendo su principal fin combatir el dogmatismo, no tiene que insistir en este tema. Es muy probable que si las obras de medicina hubieran llegado hasta nosotros, tendríamos sobre estas cuestiones más amplias aclaraciones y podríamos formar una idea a la vez más exacta y más precisa de lo que hemos llamado la parte constructiva del empirismo escéptico.

A falta del testimonio directo de Sexto, encontramos en Galeno textos precisos que muestran con la mayor claridad que los médicos empiristas habían reflexionado maduramente sobre las cuestiones de método y que tenían una teoría sabiamente elaborada. He aquí los principales puntos de esa teoría, tales como podemos reconstituirlos según el *De sectis*[16] de Galeno y, sobre todo, según el *De subfiguratione empirica*[17] del mismo autor.

Los empiristas sostienen que la ciencia médica está fundada, no en la experiencia unida a la demostración, como dicen los dogmáticos, sino en la experiencia sola.[18] Hay tres clases de experiencias: la experiencia directa o primera vista (αὐτοψία), llamada también por Teodas[19] observación (τήρησις); la historia, y el tránsito de lo semejante a lo semejante (ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις).[20]

La *observación o autopsia* puede ser *natural*, es decir, debida a una simple casualidad (περίπτωσις): por ejemplo, si un hombre que sufre de la cabeza se cae, se abre la vena de la frente, sangra y siente un alivio; o *improvisada* (αὐτοσχέδιον): por ejemplo, si, en una enfermedad, se siente un alivio o una agravación por haber bebido instintivamente agua o vino; en una palabra, cuantas veces se ensaya un medio sugerido en sueños o de otra manera; o, en fin, *imitativa* (μιμητική), si se experimentan en diversas ocasiones, en afecciones idénticas, medios cualesquie-

ra que las empeoran o las alivian, ya accidentalmente, ya por azar.

Esta última forma de la experiencia, sobre todo cuando la ha precedido, como se verá más adelante, el tránsito de lo semejante a lo semejante y ha llegado a ser la experiencia sabia (τριβική),[21] constituye el arte. Cuando se ha imitado, no solamente una o dos veces, sino muy a menudo (no se fija el número de casos para escapar al argumento del sorites)[22] el tratamiento que ha aliviado la primera vez y se ha comprobado la regularidad de los efectos, se llega al teorema (θεώρημα), que es el conjunto de todos los casos semejantes. El arte es la reunión de esos teoremas; el que los reúne es médico.[23]

Menódoto[24] parece haber completado aquí la teoría de los antiguos empiristas. En la observación imitativa, no debemos, según él, contentarnos con registrar los casos favorables; también hay que asegurarse si el mismo remedio ha producido el mismo resultado o siempre, o muy a menudo, o si el número de éxitos iguala el número de fracasos, o si el éxito es raro. Por no haberse tomado esta precaución, sólo se tiene una experiencia incompleta y desordenada, κατὰ μόριον ἐμπειρίαν ἀσύνθετον ὑπάρχουσαν.

Importa también distinguir con cuidado los caracteres propios y los caracteres comunes de las enfermedades y de los remedios. Con respecto a las enfermedades, es menester considerar primeramente los síntomas. Un síntoma es un caso contrario a la naturaleza.[25] La enfermedad es un concurso (συνδρομή) de varios síntomas que sobrevienen, persisten, disminuyen y desaparecen al mismo tiempo.[26] Unos son constantes (συνεδρεύοντα) otros, accidentales (συμβαίνοντα). Hay también condiciones internas o externas que deben entrar en cuenta: la edad, el temperamento, el clima, el sol, la estación.[27] Ese estu-

dio atento de la enfermedad, fundado en la simple observación y ajeno a toda consideración de causas ocultas, se llama, no la *determinación*[28] (término dogmático), sino la *distinción* de la enfermedad. Conduce, no a la *definición* (término dogmático), sino a la *descripción* (ὑπογραφή, ὑποτύπωσις).

Sin embargo, la vida es corta. Es imposible al médico estudiar él mismo todos los casos interesantes. Se aprovechará, pues, de las observaciones de sus antecesores: es la historia (ἱστορία).

Todos los empiristas dieron su parte a la historia. Menódoto dio a su doctrina, en este punto, más precisión y rigor. Según él,[29] hay que someter los testimonios al examen, tener en cuenta su acuerdo mutuo, la situación y el valor moral de los testigos, en fin y sobre todo, la concordancia de los hechos testificados con los que pueden observarse directamente.

Finalmente, hay enfermedades que jamás hemos observado y que la historia no nos hace conocer. Hay remedios cuya eficacia no ha podido verificarse directamente o que no pueden procurarse; allí interviene el tránsito de lo semejante (ἡ τοῦ μετάβασις). Este tránsito se hace de varias maneras:[30] según la semejanza de las partes del cuerpo: el remedio que ha resultado bueno para el brazo podrá serlo para la pierna; según la semejanza de las enfermedades en las mismas partes del cuerpo: se tratarán de la misma manera la diarrea y la disentería; en fin, según la semejanza de los remedios. Hay que tener cuidado solamente, cuando se quiere sustituir un remedio con otro, de tomar en cuenta las diferencias al mismo tiempo que las semejanzas. La experiencia muestra, en efecto, que las semejanzas de forma, de color, de dureza, de blandura, aseguran raras veces la semejanza de efectos. Sucede algo distinto con las semejanzas de

olor y de sabor, sobre todo si estos dos últimos caracteres están reunidos.

Aquí, de nuevo, Menódoto perfeccionó la teoría empirista. El tránsito de lo semejante a lo semejante estaba también admitido por los dogmáticos, pero con otro espíritu. Los dogmáticos pretendían sacar sus conclusiones de la naturaleza íntima del hecho observado; se jactaban de alcanzar la esencia de las cosas y de llegar a la verdad por la sola fuerza del razonamiento. Se fundaban, como diríamos hoy, en principios *a priori*. Según los empiristas,[31] la inducción (pues la inducción es lo que los antiguos llaman tránsito de lo semejante a lo semejante) no descansa en ningún principio lógico. No supone[32] ni que lo semejante debe producir lo semejante, ni que lo semejante reclama lo semejante, ni que los semejantes se conducen en forma semejante. Sólo la experiencia nos ha enseñado que, en casos semejantes, remedios semejantes dan resultado. Y, para señalar bien esta diferencia, que Menódoto no inventó, pero sobre la cual insiste más que nadie, quiere que los empiristas se distingan de los dogmáticos hasta en las palabras: el razonamiento que permite pasar de lo semejante a lo semejante no se llamará, como lo quieren los dogmáticos, analogismo, sino epilogismo.[33] Se entenderá bien que no se trata con esto de una demostración, sino de una simple constatación de sucesiones.

Además, y éste es punto capital, Menódoto[34] estima que el tránsito de lo semejante a lo semejante hace conocer, no la realidad, sino la posibilidad. Mientras la experiencia no se ha pronunciado, no se sobrepasa lo verosímil. La inducción no es el descubrimiento (εὕρεσις). En desquite, tan pronto como la experiencia ha verificado las conclusiones sacadas de la semejanza, aunque no se hubiera hecho sino una sola experiencia, se posee una certe-

za completa.[35] Por allí la experiencia sabia (τριβική) difiere de la experiencia imitativa, que exige que la misma observación haya sido frecuentemente repetida.

Al mismo tiempo que insiste sobre el origen empírico de todo conocimiento médico, Menódoto se distingue a sí mismo con cuidado de los que se contentan con una simple rutina y no hacen ningún uso del razonamiento.[36] Entre el dogmatismo, que, con ayuda de los solos razonamientos lógicos, pretende llegar a la verdad, y la erudición sin crítica, que se limita a juntar hechos, hay un término medio: puede hacerse un lugar a la razón sin darle un lugar exclusivo.[37] El verdadero empirista constituye un arte; él instruye a los demás.[38] Menódoto[39] llama tribacas y tribónicos a los observadores irreflexivos que se atienen a los solos datos de la experiencia. Para hablar en lenguaje moderno, es éste realmente el método experimental y no el vulgar empirismo, cuyas reglas traza.

Tal es, en sus rasgos esenciales, el método de los médicos empiristas. Sería interesante saber si lo descubrieron o lo tomaron de otros, y en qué época se introdujeron esas ideas en la filosofía griega. Sobre este punto, no podemos lisonjearnos de llegar a conclusiones seguras; es posible, por lo menos, reunir algunas probabilidades.

La secta empirista fue fundada, según Celso[40] por Serapión de Alejandría, que vivió a mediados del siglo III antes de J. C. y, según Galeno,[41] por Filino de Cos (contemporáneo de Ptolemeo Lago, 323-283). En todo caso, hacia 280-250, la escuela estaba formada.

El médico Glaucias,[42] en un libro intitulado *El trípode*, expuso los tres procedimientos de la experiencia que hemos descrito arriba (αὐτοψία, ἱστορία, ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις).

Por otra parte, sabemos que los epicúreos habían adoptado un método enteramente análogo; tenemos la

prueba de ello en lo que se nos ha conservado de Zenón el epicúreo, contemporáneo y maestro de Cicerón, en el libro de Filodemo Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, encontrado en Herculano. Según Epicuro, ni los sentidos completamente solos, aunque sus datos no sean falsos, ni la demostración, nos permiten llegar a la verdad. Pero los sentidos suministran los primeros materiales indispensables de la ciencia; la memoria reúne los hechos y prepara la anticipación (πρόληψις); viene entonces el razonamiento (λογισμός), necesario con los datos de los sentidos para alcanzar la realidad (por ejemplo, en la prueba de la existencia del vacío). Modificando la doctrina de Epicuro,[43] Zenón agrega el tránsito de lo semejante a lo semejante (expresión que toma verosímilmente a los empiristas);[44] esta operación permite, según él, conocer, de acuerdo con las propiedades comunes de las cosas visibles, la naturaleza de las cosas invisibles (φύσει ἄδηλα). No parece, sin embargo, que Zenón haya hecho nada, por la inducción, que se asemeje a los trabajos de un Bacon o de un John Stuart Mill; no se eleva casi[45] por encima de la inducción *per enumerationem simplicem.*

Entre los epicúreos y los empiristas hay, sin embargo, diferencias. Para los epicúreos, la anticipación[46] se hace enteramente sola, de manera natural. Para los empiristas hay que repetir frecuentemente la misma observación: la atención y la reflexión son necesarias. Pero sobre todo el epicúreo se jacta por este medio de alcanzar, más allá de los fenómenos, las realidades o las causas; el empirista, por el contrario, limita el conocimiento a los fenómenos y, más atrevido en la negación que los escépticos, declara incomprensibles las causas.

No es posible que Epicuro haya tomado su método a los empiristas, puesto que su libro fue escrito hacia el fin del siglo IV y la escuela empirista no se abrió sino hacia

280-250. Podría suponerse que los empiristas han aprendido de los epicúreos, si no fuera mucho más natural creer que unos y otros han bebido en una fuente común.

Vemos, en efecto, que antes de Glaucias, Nausífanes,[47] que fue el maestro de Epicuro, había escrito un libro intitulado el Trípode. Verosímilmente, en este libro se inspiraron tanto Epicuro como Glaucias.

¿Es posible remontarse más lejos? Según una conjetura ingeniosa y plausible de Philippson,[48] Aristóteles sería el maestro en el que se habría inspirado Nausífanes. Se encuentra, en efecto, en el Estagirita,[49] la descripción de procedimientos empleados más tarde por los epicúreos y los empiristas, y están presentados en términos casi idénticos. Para Aristóteles, como para los empiristas, la ciencia comienza por la sensación (αἴσθησις), continúa por la memoria (μνήμη πολλάκις τοῦ αὔτοῦ γενομένου, Aristóteles; μνήμη τῶν πολλάκις ὡσαύτως ὀφθέντων, Empíricos), termina por la comparación de los semejantes (ἡ τοῦ ὁμοίου θεωρία, Aristóteles;[50] ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις, Empíricos). La ciencia o el arte es definida por Aristóteles: πολλὰ τῆς ἐμπειρίας ἐννοήματα;[51] por los empiristas: πολλαὶ ἐμπειρίαι.

¿Es posible dar de nuevo un paso más adelante y encontrar antes de Aristóteles los primeros lineamientos del método empírico? Nos hacen falta documentos, y hay que limitar allí nuestras investigaciones.[52]

Pero si el método empírico, considerado en lo que tiene de esencial, es muy antiguo, hay un punto que los historiadores de la filosofía no han puesto bastante en claro: que Menódoto parece ser el primero que haya dado a este método una precisión y un rigor científico. Parece que hasta él los empiristas se hayan contentado con indicaciones un poco vagas y sumarias; hacían mucho caso de la observación, pero no excedían casi lo que Bacon

llama *experientia vaga*. El gran puesto que ocupa Menódoto en el *De subfiguratione empírica* de Galeno, da a pensar que es después de él cuando Galeno describe el método empírico.[53] En todo caso, algunas de las correcciones más importantes efectuadas en este método le son formalmente atribuidas. Es Menódoto el que prescribe someter a una crítica atenta los informes históricos, en lugar de admitirlos todos indistintamente sobre la fe del primero que llega. Es él probablemente el que, en la experiencia imitativa (lo que llamamos experimentación), recomienda tener en cuenta exactamente los fracasos y los éxitos; en otros términos, introducir, con la medida y el cálculo, el rigor científico. Es él,[54] en fin, quien considera el tránsito de lo semejante a lo semejante como un procedimiento que proporciona sólo la probabilidad, y no la certeza, por lo menos mientras las conclusiones no se confirmen con experiencias expresamente instituidas para verificarlas. Al mismo tiempo, modifica la terminología, sustituyendo términos puramente empíricos a las expresiones equívocas que habían servido hasta allí a los dogmáticos y a los empiristas. Con toda razón, según nosotros, Philippson al describir el método de los empiristas evoca el nombre de John Stuart Mill. Pero no es a los empiristas en general sino a Menódoto a quien hay que rendir este honor; él es quien adelantó, tan claramente como se podía en esa época, y en el trato con una ciencia tal como la medicina, que hoy todavía no permite una rigurosa aplicación de los procedimientos del método inductivo, algunas de las concepciones más importantes del lógico inglés. Hay también otro nombre que viene al espíritu cuando se considera la obra del médico griego: es el de Claude Bernard. ¿Qué otra cosa son, en efecto, esas semejanzas que hacen conocer lo posible, no lo real, y sólo proporcionan la probabilidad mientras la

experimentación no se ha pronunciado, sino la hipótesis tan bien descrita por el sabio francés y cuyo papel esencial en la ciencia ha sido tan victoriosamente demostrado por sus teorías y sus descubrimientos? En todo caso, si una tal comparación parece demasiado ambiciosa, no puede ponerse en duda que Menódoto dio prueba de un verdadero espíritu científico, que tuvo la idea neta y precisa de lo que debía ser el método experimental. Y ha tenido el raro mérito de no exagerar el papel de la experiencia, de evitar el puro empirismo. Su método es el que ilumina y fecunda la experiencia con el razonamiento y desconfía de una vana dialéctica sin limitarse a juntar hechos. Es el verdadero.

Lo que sabemos con certeza de Menódoto y de los empiristas ¿tenemos el derecho de extenderlo a todos los escépticos? El método que acabamos de resumir, y que es el de los empiristas, ¿es también el de los escépticos y particularmente el de Sexto Empírico? Ninguna duda puede haber sobre este punto. Si Menódoto es médico, es al mismo tiempo uno de los jefes de la escuela escéptica. Sexto Empírico, a la vez que escéptico, es médico. Según su propio testimonio,[55] se inspira en Menódoto. Su nombre mismo indica a qué secta pertenece. Si llega a criticar a los empiristas[56] y a separarse de ellos para acercarse a los metódicos, es en un punto solamente; y, por otra parte, los metódicos no proceden casi de otra manera que los empiristas. Si no describe el método empírico en las obras que tenemos, toda la teoría de los signos conmemorativos, en Sexto, es evidentemente la misma que la de los empiristas. En fin, en el libro de las *Hipotiposis* se encuentra un curioso capítulo[57] que está completamente impregnado del espíritu de Menódoto: aquel donde el autor muestra que el único medio de resolver los sofismas que

tanto han confundido a los dialécticos es recurrir a la observación y a la experiencia. Se nos dice[58] igualmente que Menódoto consideraba el *epilogismo* como un excelente medio de refutar a los sofistas.

Tenemos, pues, el derecho de afirmar que toda la teoría del método es propiedad común[59] de los empiristas y de los escépticos, y que los libros de Sexto que tenemos nos muestran sólo una fase del empirismo escéptico. Al lado de la ciencia que niegan, hay otra clase de ciencia o de arte en la cual los escépticos tienen confianza. Una exposición completa de su doctrina debe, pues, encerrar, además de la parte negativa que hemos resumido, una parte constructiva,[60] sobre la cual, desgraciadamente, sólo tenemos indicaciones incompletas.

¿Esas dos partes pueden conciliarse una con otra? ¿No hay contradicción en combatir el dogmatismo, como lo hace Sexto, para admitir en seguida una ciencia o un arte, aunque sea empírico? Lo creemos, por nuestra parte. Ese arte empírico, que Sexto opone a la ciencia teórica, en el fondo y sin darse cuenta exacta de ello lo entiende de manera distinta de como lo define y como no podría menos para que su distinción fuese enteramente legítima. Con una sola condición, en efecto, esa distinción podrá mantenerse: la de que, en el arte empírico, las aserciones que uno se permite, la persuasión en que se está, se aplican únicamente a fenómenos y no los exceden de manera alguna. ¿Ocurre así en Sexto? No lo parece. El arte de la medicina, en efecto, para no hablar sino de éste, tal como lo entiende y lo practica, no se detiene escrupulosamente en la comprobación de fenómenos; se eleva, los textos citados lo prueban, hasta proposiciones generales (θεωρημάτων συστάσεις). Sucede también que Sexto, olvidando todos los argumentos que ha repetido después de Enesidemo, se pone a hablar del descubrimiento de la

causa (αἴτιον) de una enfermedad. Y no es un pleito de palabras lo que le buscamos. No sólo la palabra es empleada por él, sino que tiene la idea de lo que la palabra expresa. ¿Hay, por otra parte, una medicina posible, si se renuncia a conocer leyes generales, reglas que permitan sacar provecho de la experiencia pasada y aplicar sus resultados al presente y al porvenir? Pero desde que uno se eleva al conocimiento de leyes, quiéralo o no, excede la experiencia propiamente dicha, atribuye un carácter de universalidad y de necesidad a los fenómenos observados, introduce un elemento racional en el conocimiento, renuncia al fenomenismo escéptico. Lo cual, de grado o por fuerza, es una especie de dogmatismo. Puede admitirse que uno sea dogmático de manera distinta de los que afirman realidades inteligibles y absolutas; pero no se es enteramente escéptico.

Seamos indulgentes, sin embargo, con el error en que Sexto ha caído, pues vemos aún hoy a numerosos filósofos cometer la misma falta de razonamiento. Hay, en efecto, entre las doctrinas del médico escéptico y el positivismo moderno, analogías que importa señalar.

II. La descripción que hace Sexto del método de observación, su tránsito de lo semejante a lo semejante hacen pensar naturalmente en la teoría de John Stuart Mill sobre las inferencias de lo particular a lo particular.[61] Esos obreros que mezclan los colores de manera tal que producen las mejores tinturas, y sin poder dar razón de lo que hacen; ese gobernador de colonia, de un buen sentido práctico, al cual lord Mansfield recomienda administrar justicia sin buscar motivos a sus decisiones, ¿no poseen una especie de conocimiento empírico muy análogo a aquel cuya posibilidad admite Sexto Empírico? Al considerar las leyes como hechos generalizados y explicar los

principios más generales de la ciencia por la asociación de ideas, que es sólo una prolongación de la experiencia, los lógicos ingleses han tenido, como Sexto, la pretensión de atenerse a los fenómenos y de no agregarles nada. Con más precisión y con un análisis psicológico incomparablemente superior a todo lo que Sexto podía intentar, John Stuart Mill y Bain continúan la misma tesis; su fenomenismo es, en el fondo, la misma cosa que el empirismo de Sexto.

Es sobre todo contra la filosofía considerada como ciencia de causas y de sustancias, es decir, lo que llamamos hoy metafísica, contra quien se dirigen los argumentos de los escépticos; y si se dirigen también a todas las ciencias, si atacan a los físicos tanto como a los metafísicos, es porque la ciencia, tal como se la concebía entonces, no se separaba de la metafísica; procedía, como ésta, *a priori* y mostraba el mismo desdén por la experiencia. Si los médicos escépticos se hubiesen encontrado en presencia de una ciencia como la física moderna, fundada únicamente en la observación y el estudio directo de los fenómenos, con seguridad que se habrían adherido a ella. Su lenguaje es poco más o menos el que usan hoy los positivistas; ¿no dicen que, si hay sustancias y causas, es imposible saber nada de ello y que no debe decirse ni que son ni que no son?

Los positivistas protestarían quizá contra el nombre de escépticos, y tendrían derecho para ello, pues afirman mucho, y algunas veces demasiadas cosas. Los escépticos, por su parte, rechazarían el nombre de sabios. Pero la diferencia está aquí en las palabras más bien que en las cosas. Todo positivista es escéptico, en el sentido en que lo entendían los médicos como Sexto; todo escéptico era positivista, en el sentido que dan hoy a esta palabra los que la han inventado. Unos son escépticos en metafísica;

otros no son escépticos más que en metafísica, lo cual está muy cerca de ser lo mismo.

Hay, sin embargo, diferencias que no deben omitirse. Los escépticos usan y abusan de la dialéctica de una manera que no podría aprobar ningún positivista. Por ahí están sujetos todavía a las doctrinas que combaten: es en actitud de metafísicos como luchan contra la metafísica. Ello se debe a que no tenían otras armas a su disposición. Habrían razonado de otra manera, si los progresos de las ciencias de la naturaleza les hubieran suministrado otras razones. Pero, por medios diferentes, tendían al mismo fin; el espíritu que los anima es el mismo. Para unos, como para otros, el gran tema es desviar la actividad del espíritu de los estudios puramente teóricos, para llevarlo a las cuestiones prácticas: son igualmente utilitarios.

Además, las tesis negativas tienen, en los escépticos, mucho más lugar que en los positivistas. Los nombres de las doctrinas son, a este respecto, muy significativos. Los escépticos insisten sobre todo en su duda, la recalcan. Los positivistas, por el contrario, tienen sobre todo la pretensión de ser dogmáticos; son sus afirmaciones las que ponen delante; sus dudas permanecen en el segundo plano. Sin embargo, yendo al fondo de las cosas, ha podido preguntarse si su doctrina no es sobre todo una doctrina de negación. Pero sin insistir en esta cuestión, lo que hay, en nuestro sentido, de esencial en el positivismo, es la línea de demarcación que ha trazado entre la metafísica y la ciencia: es la liberación de la ciencia lo que ha proclamado. Sabemos que esta concepción no le pertenece propiamente. En efecto, Descartes había tenido el sentimiento de la independencia de la ciencia con respecto a la metafísica; Kant había tenido la idea clara de ella, y mucho antes que estos filósofos los sabios del siglo XVII y del XVIII habían procedido mejor: habían constituido la ciencia sin

preocuparse de los problemas metafísicos. Sin embargo, si los positivistas no han tenido esta idea, que no pone ya nadie en duda, según creemos, se han apropiado en cierto modo de ella por el ardor con que la han defendido, por la importancia, exagerada a menudo, que le han atribuido, por las consecuencias, a menudo excesivas, que, han sacado de ella. Ahora bien, esta idea, que es el fondo de su doctrina, y quizá toda su doctrina, los escépticos la sostuvieron, como ellos. Ciertamente, no dieron cuenta exacta de ella y no pudieron sacarle mucho partido: por eso se quedaron muy por debajo de sus modernos continuadores. Sin embargo, son los verdaderos antecesores del positivismo. Por otra parte, sea cual fuere la opinión que se tenga sobre este punto, lo incontestable es que ellos ensayaron fundar un arte práctico enteramente análogo a lo que llamamos hoy ciencia positiva, que sólo depende de la experiencia y no tiene necesidad, para constituirse, de ninguna solución metafísica. Esto no es un escaso mérito: realizaban con ello un verdadero progreso y se adelantaban al espíritu moderno.

Quizá no es por insuficiencia de genio por lo que no han sacado mejor partido de su doctrina. Si hubieran buscado su arte práctico más bien en la física que en la medicina, o si éste arte hubiera podido reunir un número bastante grande de proposiciones evidentes o verificadas, quizá se habrían animado a darle el nombre de ciencia. Desgraciadamente, es a la medicina, la más compleja de todas las ciencias de la naturaleza y, que, hoy mismo, apenas comienza a convertirse en una ciencia experimental, a la que se dedicaron ante todo, y sus esfuerzos no fueron y no podían ser muy pronto coronados por el éxito para justificar tal atrevimiento. Sólo les faltó, quizá, llegar por otro camino al punto que alcanzaron, para dotar al espíritu humano, algunos siglos antes, del método experimental.

En desquite, hay una cuestión en la cual los escépticos nos parecen volver a tomar ventaja. Esa reserva, esa especie de pudor lógico que les impide usurpar el nombre de ciencia para una doctrina fundada únicamente en la experiencia les conserva una fisonomía aparte y los distingue netamente de todos los modernos. En nuestros días nos inclinamos a decir que sólo los fenómenos son objetos de ciencia; para los antiguos, no podía haber ciencia allí donde sólo hay fenómenos. Se hacían de la ciencia una idea muy elevada para admitir un instante que pudiera ocuparse de otra cosa que de lo absoluto, de lo inmutable. Para ellos sólo hay ciencia de lo que no pasa: la ciencia es esencialmente inconmovible, y no habrían admitido que se designara con este nombre, como lo hace, por ejemplo, John Stuart Mill, verdades que podrían ser distintas si estuviésemos constituidos de otra manera y dejan quizá de ser verdaderas "en uno de los numerosos *firmamentos con que la astronomía sideral* compone el universo". He ahí por qué los escépticos se contentaron con el nombre de arte, de observación práctica. Aun al negar la ciencia, se hacían de ésta una idea más elevada que los que hoy se muestran como los más celosos apologistas de ella.

He aquí, pues, el carácter distintivo, la idea principal de los últimos escépticos. No atacaron tan vivamente la filosofía y la ciencia sino para hacer lugar a esa otra ciencia que presintieron, pero que no crearon. Su doctrina es un positivismo que no ha encontrado su fórmula.

Por allí, además de las diferencias que ya han sido señaladas entre el antiguo y el nuevo escepticismo, se ve que las dos doctrinas tienen tendencias sensiblemente diferentes. La finalidad del antiguo escepticismo es conducir a la ataraxia: se propone un fin puramente moral. Su

ideal es el hombre libertado de toda preocupación y de todo pensamiento, desligado de todo lo que le rodea, casi extraño al mundo en que vive. El nuevo escéptico no renuncia a esta tradición: es también la práctica lo que opone a la teoría. Pero la entiende de otra manera. Se mezcla en el mundo y toma interés en las cosas que en él ocurren. Ejerce una profesión; es observador, atento, prudente y advertido; tiene experiencia y sabe servirse de ella. El antiguo escéptico es desinteresado; el nuevo es utilitario. El primero sólo enseña el medio de ser feliz; el segundo enseña a ser hábil, y si descuida las cosas útiles, es para dedicarse con mayor empeño a los bienes positivos. Uno tiene amigos, el otro, una clientela. La palabra indiferencia, ἀδιαφορία, que Pirrón tenía siempre en la boca, no se encuentra una sola vez en los tres gruesos libros de Sexto. La doctrina ha progresado desde el pobre asceta Pirrón hasta el sabio médico Sexto Empírico.

Notas

[1] Sexto, *M.*, VIII, 157: Οὐδὲ μαχόμεθα ταῖς κοιναῖς τῶν ἀνθρώπων προλήψεσιν. οὐδὲ συγχέομεν τὸν βίον.

[2] Sexto, *P.*, I, 23: Μὴ ἀνενέργητοι πανταπάσιν εἶναι... 24; Οὐκ ἀνενέργητοί ἐσμεν ἐν αἷς παραλαμβάνομεν τέχναις.

[3] *P.*, II, 246: Ἐμπείρως καὶ ἀδοξαστως κατὰ τὰς κοινzας τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν περὶ τῶν ἐκ δογματικῆς περιεργίας καὶ μάλιστα ἔξο τῆς βιωτικῆς χρείας λεγομένων ἐπέχοντας.

[4] *P.*, II, 254; I, 23, *M.*, XI, 165. *P.*, I, 23; III, 235. Ἀφιλόσοφος τήρησις. Βιωτικὴ τήρησις.

[5] *P.*, I, 23.

[6] *P.*, I, 22.

[7] *P.*, I, 24:

[8] *M.*, I, 49-53.

[9] *M.*, II, 77.

[10] *P.*, III, 151.

[11] *M.*, V, 1, 2.

[12] *P.*, I, 236. Cf. *P.*, II, 246: Ἐμπείρως καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τήρησεις τε καὶ προλήψεις βιοὺν. Cf. 254, *P.*, II, 236: Ἐν ἑκαστῃ τέχνῃ τὴν ἐπὶ τῶν πραγμάτων παρακολούσθησιν. *M.*, VIII, 288: Συγχωρήσομεν... ἐν τοῖς φαινομένοις τηρηρικήν τινα ἔχειν ἀκολουθίαν καθ' ἥν μνημονεύων τίνα μετὰ τίνων τεθεώρηται, καὶ τίναπρὸ τίνων, κα44ιι τίνα, ἐκ τῆς τῶν προτέρων ὑποπτώσεως ἀνανεοῦνται τὰ λοιπὰ.

[13] *M.*, V, 104.

[14] *M.*, VIII, 291: Ἡ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομ'νη τέχνη.

[15] *Ibid.:* Διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις.

[16] Edit. Kuhn, vol. I, p. 66 y sig.

[17] El texto griego de esta obra se ha perdido, y sólo poseemos traducciones latinas que datan del siglo XIV. La principal de estas traducciones, la de Nicolaus Rheginus, ha sido reproducida con algunas correcciones por Bonnet, *De C. Galeni subfig. empir.*, Bonn, 1872.

[18] *Subsig. empir.*, p. 36.

[19] *Ibid.*, p. 39.

[20] *Ibid.*, p. 36. Cf. De sect., vol. I, p. 55.

[21] *De sect.* p. 66: Τὴν πεῖραν ταύτην τὴν ἑπομένην τῇ τοῦ ὁμοίου μεταβάσει τριβικὴν καλοῦσιν.

[22] Subf., 38.

[23] *De Sect., loc. cit.*

[24] Galeno, es verdad, no atribuye expresamente esta corrección a Menódoto; pero es Menódoto *(Subfig.*, 38) el que dio su nombre a la experiencia incompleta, y, por consiguiente, parece que es el primero que hizo la distinción. Menódoto ocupa un lugar tal en *De subfiguratione empirica* que puede creerse que sirvió de modelo o de guía a Galeno para la exposición del método empírico.

[25] *Subfig.*, 44.

[26] *Subfig.*, 45.

[27] *De sect.*, 74, 89.

[28] *Sufig.*, 48. Probablemente, es también Menódoto el que prescribió la sustitución de términos rigurosamente empíricos en vez de las expresiones dogmáticas anteriormente usadas. Se verá más adelante otro ejemplo de ello a propósito del epilogismo.

[29] *Ibid.*, 51.

[30] *Ibid.*, 54. Cf. *De sect.*, 68.

[31] Galeno, *Therap. meth.*, 7. Kuhn, vol. X, p. 126: Εὑρίσκεται μὲν κἀκ τῆς πείρας τὸ ἀκόλουθον, ἀλλ' οὐκ ὡς ἐμφαινόμενον τῷ ἡγουμένῳ· καὶ διὰ τοῦτο τῶν ἐμπειρικῶν οὐδεὶς ἐμφαίνεσθαί φησι τῷδέ τινι τόδε τι· καίτοι θε ἀκολουθεῖν λέγουσι τόδε τῷδε καὶ προηγεῖσθαι τόδε τοῦδε καὶ συνυπάρχειν τόδε τῷδε, καὶ ὅλως ἅπασαν τὴν

τέχνην τήρησίν τε καὶ μνήμεν πασὶν εἶναι τοῦ τί σὺν τίνι, καὶ τί πρὸ τίνος καὶ τί μετὰ τίνος πολλάκις ἑώραται. Τὸν τοίνυν ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ πράγματος φύσεως ὁρμώμενον ἐξευρίσκειν τὸ ἀκόλουθον ἄνευ τῆς πείρας ἐνδείξεις καὶ εὕρεσίν ἐστι πεποιῆσθαι. Cf. opt. sect., 14, K., I, 149.

32 *Subfig.*, 54.

33 *Subfig.*, 66: "Vocans epilogismum hoc tertium." Cf. 411, Cf. Sprengel, *op. cit.* p. 621. La palabra epilogismo no es nueva; se la encuentra en Aristóteles y Epicuro. Pero la significación particular que toma en los empiristas parece datar de Menódoto.

34 *Ibid.*, 53, 55.

35 *Ibid.*, 53, 55.

36 *Ibid.*, 49:": "Differet maxime ab eo qui irrationalem eruditionem pertractat."

37 *Ibid.*, 66: "Menodotus, multotiens quidem introducens aliud tertium praeter memoriam et sensum, nihil aliud ponens quam epilogismum..."

38 *Ibid.*, 49: "Constituir artem, et docet alios».

39 *Ibid.*, 50. Él distingue las *tríbacas* y *tribónicos* de los tribones, que son los únicos verdaderos sabios.

40 *Medic. proem.*

41 *Subfig.*, 35. Cf. Pseudo-Galeno, Kuhn, rol. XIV, p. 683.

42 *Subfig.*, 63.

43 Philippson, *De Philodemi libro qui es* II. σημείων καὶ σημειώσεων•, p. 29, 33. Berlín, Buchdruckerei-Actien-Gesellschaft, 1881.

44 *Ibid.*, p. 42, 56.

45 Philippson, 41.

46 Cic., *Nat. deor.*, I, XVIII, 45.

47 Diόg., X, 14.

48 *Op. cit.*, p. 51.

49 *Analíticos posteriores*, in fine.

50 *Top.*, I, XVI, 8.

51 *Metafísica*, I, I, 5.

52 Puede admitirse, con Philippson (p. 55), que habiendo Aristóteles atribuido por vía de consecuencia a Demócrito la doctrina de que las apariencias sensibles son verdaderas (lo cual él mismo no habría admitido) (cf. Zeller, tomo I, p. 822), Nausífanes se apropió esta manera de ver, que fue también, por consiguiente, la de Epicuro.

Natorp (*op. cit.*, p. 147 y sig.) vuelve a encontrar en Platón mismo numerosos pasajes (particularmente *Gorgias*, 501, A.,.y Resp., VII, 516, C.) en los que alude a una especie de empirismo. Con mucha sutileza e ingeniosidad, Natorp hace remontar hasta Protágoras el origen del método empírico. Todo lo que podemos concederle es que Protágoras ha tenido el presentimiento de lo que debía ser este método. Nada autoriza a atribuirle sobre es-

te punto nociones precisas e ideas resueltas como las que se encuentran en los empiristas.

[53] Natorp (p. 156) se inclina hacia la misma opinión.

[54] Un hecho que muestra bien la originalidad de Menódoto y confirma la suposición que hemos emitido al decir que por medio de Menódoto se hizo la conciliación del escepticismo y del empirismo es que el pirrónico Casio combatía el empleo de la ὁμοίου μετάβασις (Galeno, *Subf. emp.*, 40). Teodas y Menódoto son los que han sostenido por primera vez entre los escépticos la legitimidad de este razonamiento.

[55] *P.*, I, 222.

[56] Véase p. 369.

[57] *P.*, II, 229.

[58] Galeno, *Subfig.*, 66; *De sectis*, vol. I, p. 77.

[59] Nos parece que Natorp (p. 146, 2) se equivoca cuando hace una diferencia entre la τηρητικὴ ἀκολουθία de los escépticos y la expresión análoga, a propósito de los empiristas, que se encuentra en Galeno, X, I26. La significación de las dos expresiones es visiblemente la misma. Cf. Sexto, *M.*, VIII, 288. No parece tampoco que pueda sacarse ninguna conclusión de la ausencia, en los raros documentos empiristas que tenemos, de las expresiones ἀνανέωσις y ἀνανεοῦσθαι. Natorp reconoce, por otra parte, la conformidad de la doctrina de Sexto con la de los empiristas.

[60] Hemos tenido la felicidad de encontrar en el libro de Natorp (p. 157 y *passim*) vistas análogas. Natorp admite como nosotros y demuestra con fuerza que hay en el escepticismo una parte positiva, una tendencia científica. Sólo que sostiene que esta tendencia se manifiesta desde el comienzo del pirronismo: la encuentra en Enesidemo, en Timón (p. 168), hasta en Protágoras. Creemos que ella no se ha mostrado sino más tarde. En todo caso, a partir de Menódoto, es incontestable.

[61] *Système de logique,* I, III, III, 3, p. 212, trad. Peisse, París.

CAPÍTULO IV

El pirronismo y la nueva Academia

Que entre el escepticismo y la nueva Academia haya analogías suficientes para que el historiador esté autorizado a reunir bajo un mismo título el estudio de esas dos escuelas, es cosa que no podría ponerse en duda. Pero ¿hasta dónde van esas analogías? ¿Hay también diferencias notables, o bien, de ir al fondo de las cosas, es la misma doctrina lo que, bajo nombres diferentes, han defendido las dos escuelas? Es ésta una cuestión que los griegos, según el testimonio de Aulo Gelio,[1] habían discutido a menudo, y que los dividía. Los historiadores modernos están también divididos. Como los escépticos de la escuela de Enesidemo hicieron grandes esfuerzos para distinguirse de los que ellos consideraban como rivales, deberemos, antes de ensayar a nuestra vez resolver la cuestión, indicar las razones que invocaban.

I. Se ha visto ya antes[2] que, según el resumen de Focio, Enesidemo, al comienzo de su libro, enumeraba con complacencia las diferencias que separan las dos escuelas. Los nuevos académicos son dogmáticos; afirman ciertas

cosas como indudables y niegan otras sin reservas. El escéptico no afirma ni niega nada; no dice que nada sea incomprensible, sino que duda de todo. Para él, nada es verdadero ni falso, verosímil ni inverosímil.

Además, los nuevos académicos se contradicen sin darse cuenta de ello. Distinguen lo verosímil y lo inverosímil, el bien y el mal. Pero, de dos cosas, una: o se ignora lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es bien y lo que es mal, y entonces hay que decir que todo es incomprensible; o puede hacerse claramente esta distinción, ya por los sentidos, ya por la razón, y entonces hay que decir con los demás filósofos que todo es comprensible.

Sexto Empírico[3] repite los mismos argumentos y les agrega otro. Mientras los académicos distinguen grados en la probabilidad, los escépticos declaran que todas las representaciones son iguales y que ninguna merece asentimiento. Es verdad que en la vida práctica hay que elegir entre el bien y el mal. Pero los académicos hacen esta elección porque el bien les parece más verosímil; los escépticos la hacen sin pronunciarse, sin opinión (ἀδοξάστως), simplemente para no permanecer inactivos. Por consiguiente, puede decirse que escépticos y académicos otorgan igualmente su asentimiento a ciertas representaciones; pero Carnéades y Clitómaco lo conceden deliberadamente, por reflexión; lo daban con toda el alma[4] (μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς). Los escépticos siguen sus ideas sin convicción y sin preferencias; se limitan a no resistir; obedecen a las costumbres y a sus instintos, casi maquinalmente, como el niño sigue a su pedagogo.

No nos sorprendemos de que estas razones no les hayan parecido decisivas a los antiguos y que hayan persistido en poner a los académicos y a los escépticos poco más o menos en el mismo grupo. Incontestablemente, la posición adoptada por los escépticos es desde el punto de

vista lógico más fácil de defender. No afirmando nada más allá de los fenómenos actualmente dados, no ofrecen ningún asidero. Es más riguroso decir: Yo no sé si hay una verdad, que afirmar que no la hay. Pero si, descuidando la forma exterior del argumento, se va al fondo de las cosas, hay que convenir en que las dos teorías resultan lo mismo.[5] Ni una ni otra conceden al espíritu humano el poder de conocer la verdad, y esto es lo esencial. Digamos, si se quiere, que las dos escuelas no difieren sino como las especies de un género. Por lo demás, hemos visto que Enesidemo había comenzado por ser académico y que su libro estaba dedicado a otro académico, Tuberón.

En cuanto al asentimiento que reclama la vida práctica, la distinción hecha por Sexto tiene su importancia. Sin embargo, sea por una razón o por otra, es cierto que escépticos y académicos dan en ciertos casos su asentimiento, y en eso se parecen. Es porque somos obligados a ello por las exigencias de la vida práctica, dicen los escépticos. Pero no por otra razón los académicos, a lo menos los que siguen a Clitómaco, prefieren, a las otras, las representaciones que se armonizan mutuamente. Hay una diferencia, si se quiere, puesto que la elección impuesta por las condiciones de la acción va guiada en los académicos por una regla y queda al azar o al capricho de la costumbre en los escépticos; pero es preciso mucha buena voluntad para ver en ello una distinción capital.

Mucho más: el escepticismo, en su último período, ¿no ha hecho poco más o menos la misma cosa, cuando ha buscado en la experiencia, en la reproducción constante de las mismas series de fenómenos, un medio de prever su retorno? Esto no es la ciencia, si se quiere, pero es una especie de probabilidad. La asociación de ideas, tal como la describe Sexto se asemeja muy de cerca al acuerdo de las ideas tal como lo define Carnéades.

Puede, pues, decirse que Sexto, embarazado por el formalismo escéptico y buscando diferencias en los términos mismos de que se servían los académicos, defendió mal su causa. La diferencia entre las dos escuelas hay que buscarla menos en las fórmulas que en el espíritu que las anima, en sus tendencias, en sus métodos.

II. Entre los modernos, algunos historiadores no las consideran como muy alejadas una de otra. Bayle las confunde poco más o menos; Zeller no está lejos de hacer otro tanto.[6] Sin embargo, el historiador inglés Maccoll[7] se pronuncia en un sentido muy diferente, y las razones que invoca valen la pena de ser examinadas.

Según Maccoll, las dos sectas difieren por su origen, por su objeto, por su método. El pirronismo aparece en una época en que Grecia, extenuada por el gran esfuerzo de la conquista de Asia, cae agotada. El espíritu griego declina al mismo tiempo que a las ciudades griegas les son arrebatadas sus libertades: es una época de misología, y la filosofía de Pirrón es una filosofía de desesperación. Muy distintas son las circunstancias en que aparece la Academia nueva, cincuenta años más tarde, intervalo considerable en un pueblo tal como los griegos. La potencia material de Atenas está destruida, y su fuerza intelectual no ha sido jamás mayor. Ella es el lugar de cita de todos los filósofos del mundo: Zenón es fenicio; Herilo viene de Cartago. Es entonces cuando se ve nacer y prosperar toda una floración de sistemas cuya fuerza y éxito testifican la vitalidad del genio griego. El estoicismo y el epicureísmo se lanzan a la persecución de la verdad, y no dudan de que se la pueda alcanzar. Este ardor mismo y esta confianza es lo que les suscitan rivales: Arcesilao, sin gran convicción quizá, se complace en contradecir a Zenón. El pirronismo había nacido en una época de depresión y de de-

bilitamiento; la Academia nueva nace de un aumento de actividad, de una especie de exuberancia del pensamiento griego. Es tal la potencia del movimiento, que Carnéades mismo no se contenta con negar y destruir. En esa época de renovación, hay necesidad, a pesar de todo, de creencias: si se combate la ciencia tal como se la había concebido hasta allí, es para sustituirla con otra clase de afirmación, más moderada y más modesta. Aun los académicos mismos no son enemigos de la ciencia: la buscan y la esperan. Cicerón cree en su posibilidad, tanto como los estoicos Catón y Balbo.

La finalidad de los pirrónicos es alcanzar el reposo, la ataraxia. En esa época, todos los filósofos son unánimes en no ver en la filosofía sino un medio de llegar a la dicha. Carnéades no constituye excepción; pero, cien años después de la muerte de Zenón, tiene menos confianza en la virtud práctica de los sistemas. Ha visto sucesivamente todos los fines que la actividad humana puede proponerse y todas las teorías conducir a consecuencias inadmisibles y no cumplir sus promesas. Por eso renuncia a elegir entre todos esos fines: se mantiene a igual distancia del ascetismo y de la fría inmovilidad del pirronismo. Es ésta una filosofía del justo medio, es la filosofía del buen sentido.

Los nuevos académicos difieren también de los pirrónicos por su método. El pirronismo no advierte que se destruye a sí mismo. Nada mejor que atacar, como Enesidemo, la causalidad y enumerar los ocho tropos de la causa, o, como Sexto, hacer pedazos la lógica estoica. Pero atacar al mismo tiempo la teoría de la demostración es anonadar uno mismo su obra y romper en su mano el arma de que se sirve. Carnéades y Clitómaco no cometen una falta semejante: se valen de la lógica para destruir, pero se guardan bien de destruir la lógica. Es verdad que ata-

can la dialéctica, insisten en los absurdos extremos a que conduce y la comparan a un pólipo que se devora a sí mismo. Pero de parte de dialécticos tan ejercitados tales ataques no podían ser muy serios: no se renuncia tan fácilmente a un arte en el cual se sobresale. En el fondo, quieren sustituir a la ciencia de la realidad, reconocida imposible, una ciencia enteramente formal, en la que la dialéctica y la lógica ocuparán el mayor lugar: ésa será la sistematización o la coordinación de los conceptos. Tal es el sentido, tal es el alcance del probabilismo. Se lo vería más claramente si las ideas de Carnéades fuesen mejor conocidas, si sus negaciones no hubieran perjudicado mucho la parte positiva de su sistema.

III. Hay, según nosotros, ideas muy justas en esa penetrante e ingeniosa comparación. Es verdad, y creemos haberlo demostrado por razones puramente históricas, que hay una diferencia de origen entre el escepticismo y la Academia nueva. El pirronismo tiene afinidades con la filosofía de Demócrito. La nueva Academia reconoce a Platón y a Sócrates como antecesores. Por caminos distintos, pirrónicos y académicos llegaron al mismo punto, poco más o menos como los cirenaicos por su parte, y por una vía que les es propia, van a dar a conclusiones análogas. Las dos doctrinas son como dos ríos que se reúnen, pero cuyas aguas, aun después del encuentro, permanecen distintas.

En efecto, de esta diferencia de origen resultan otras dos en el espíritu general de las dos escuelas y en la actitud que adoptan frente a su enemigo común, el dogmatismo. Ante todo, si hemos interpretado bien la filosofía de Pirrón, es por cansancio, por disgusto, por desdén a la dialéctica y a sus infinitas sutilezas por lo que llegó al renunciamiento escéptico. Por el contrario, es por el gusto

apasionado y el hábito inveterado de la disputa; es por amor a la dialéctica por lo que los académicos se inclinaron a combatir el dogmatismo. Las tradiciones de su escuela, autorizadas por los grandes nombres de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, les imponían el deber de examinar en cada cuestión el pro y el contra. A propósito de las doctrinas extinguidas, de las filosofías muertas, les era preciso llevar la contraria a todo lo que se había afirmado y descubrir el punto débil de toda opinión. ¿Con cuánta mayor razón no debían aplicar este método, cuando tenían ante sí una doctrina viva, que se arrojaba a la lucha con todo el ardor y la presunción de la juventud? Los nuevos académicos estaban por posición obligados a combatir el estoicismo, aunque rivalidades personales y celos de condiscípulos no hubieran enconado el debate.

Más tarde, con Enesidemo, el escepticismo, siguiendo quizás el ejemplo de la Academia nueva, abusó, a su vez, de la dialéctica. Maccoll ha mostrado bien cómo los escépticos arruinan la dialéctica después de haberse servido de ella, mientras que los académicos, bien que hayan podido tener palabras duras para su ejercicio favorito, le conservan en el fondo un cierto cariño.

Del origen platónico de la Academia nueva resulta también una particularidad que no nos parece se haya puesto de relieve. Lo que los académicos, diferentes en eso de los escépticos, atacan especialmente en los estoicos, es su sensualismo. Con esto se muestran como los verdaderos herederos de Platón. No vamos a admitir con San Agustín[8] que sus negaciones eran sólo para ostentación y que se proponían ante todo combatir con sus propias armas el materialismo reinante; que en el fondo eran idealistas convencidos, que esperaban tiempos mejores para dejar aparecer a la luz su verdadera doctrina. Por se-

ductora que semejante suposición pueda parecer, se apoya en pruebas muy insuficientes; San Agustín es un testigo demasiado alejado para que uno pueda adherirse a ella, y él mismo duda mucho de la hipótesis que insinúa para que podamos creer en ella. Se comprendería mal, además, una tal timidez de parte de esos infatigables disputadores. Por otra parte, Carnéades sería un singular representante del puro idealismo.[9] Pero sin ir hasta atribuir a los académicos una doctrina oculta, es verdad que les causaba repugnancia el sensualismo estoico; lo combatieron con toda su alma.

La historia ha sido verdaderamente injusta con la Academia nueva. El título de dogmáticos con que se cubren los estoicos creó un prejuicio en su favor. Ha cerrado los ojos sobre las insuficiencias de su dogmatismo por la sola razón de que tenían, a los ojos de sus jueces, el mérito de ser dogmáticos. Y no se ha agradecido a los académicos las buenas razones que invocaban, porque se ponían contra la razón al atreverse con los dogmáticos. Se les llama discípulos degenerados de Platón. Hay que decirlo, sin embargo: Platón, si hubiese vivido, no hubiera visto en forma favorable el estoicismo. Ese sensualismo le habría recordado el de Protágoras; jamás hubiera admitido que los sentidos puedan abrazar, comprender la verdadera realidad; habría llamado a los estoicos, como a los materialistas de su tiempo, "hijos de Cadmo". Dígase lo que se dijere, Carnéades y Clitómaco estaban en la verdadera tradición platónica cuando se levantaban con tanto vigor contra las tesis de Crisipo. Eran aún fieles al espíritu de su escuela cuando, renunciando a aprehender la realidad material, buscaban en el sujeto, en el acuerdo de las representaciones, lo que puede conocerse de la verdad. Sócrates también buscaba en los conceptos la verdad que los sentidos no alcanzan; las Ideas de Platón, el acto de Aris-

tóteles no eran tampoco realidades materiales. Sin duda, pues no hay que exagerar nada, Carnéades y Clitómaco se alejaban mucho del dogmatismo idealista de sus maestros; pero se les parecían por lo menos, puesto que eran idealistas hasta en el escepticismo. Su doctrina es, a decir verdad, una protesta contra el sensualismo estoico. Por ahí, de nuevo, difieren notablemente de los escépticos. En su calidad de médicos, los escépticos del último período tienen una marcada inclinación hacia el materialismo epicúreo, y Sexto Empírico llega a hablar como un verdadero epicúreo.

Nos parece que Maccoll ha caracterizado con justeza la Academia nueva cuando la llama una escuela de justo medio. Esta aserción es exacta a la vez desde el punto de vista moral y desde el punto de vista lógico.

En moral, Carnéades y Clitómaco se parecen a los escépticos cuando rechazan todas las teorías sobre el soberano bien, cuyas exageraciones observaron, y las creen incapaces de cumplir sus promesas. Pero los escépticos, a su vez, caen en otro exceso que ya no podría satisfacer a los espíritus prudentes e instruidos. Vivir según la costumbre, a la manera de los simples, vivir una vida instintiva y, en cierto modo, maquinal, dejarse llevar por los acontecimientos y renunciar a ser dueño y árbitro de sus acciones, es una extremidad a la cual los hombres inteligentes no podrían resolverse sino difícilmente. Entre esos dos excesos, los académicos adoptan un término medio. Sin duda, se seguirá la naturaleza, se buscarán los bienes que ella recomienda perseguir; pero en esta búsqueda no se renunciará a usar el buen sentido, a elegir. Se utilizará la inteligencia, puesto que también se tiene una, y a falta de certeza se atenderá a la probabilidad. Si uno no se jacta de llegar al bien absoluto, a la perfección en sí, quimeras que los dogmáticos son los únicos en perseguir, por lo menos

se garantizará más. Uno se arreglará de manera que pase cómodamente la vida, sacando el mejor partido posible de los medios de que se dispone. Con seguridad, ésta no es una moral muy elevada; tal como es, resulta superior a la triste indiferencia de los escépticos; en todo caso, es distinta.

Desde el punto de vista lógico también, la doctrina de la nueva Academia es un justo medio. De acuerdo con todos los filósofos de su tiempo, rechaza el dogmatismo idealista de Platón y de Aristóteles. De acuerdo con los escépticos, rechaza el dogmatismo sensualista de los estoicos. Pero mientras que los escépticos, arrojándose a la extremidad opuesta, se atienen a las solas apariencias, Carnéades y sus discípulos adoptan un término medio: la probabilidad. Ésta no es la ciencia, en lo cual convienen; pero no es tampoco la simple suspensión del juicio. Es una especie de equivalente, una aproximación a la ciencia: a falta de la ciencia objetiva, es la ciencia subjetiva.

Es admisible pensar con Maccoll que un hombre como Carnéades había reflexionado mucho sobre este punto. Nada sería más interesante para nosotros que saber de qué manera justificaba esta situación intermedia y lo que entendía exactamente por probabilidad. Desgraciadamente, la penuria de nuestros informes nos reduce a conjeturas.

¿Hay que creer, con Maccoll, que esa especie de ciencia se reducía a una combinación, a un sistema de conceptos, a un conocimiento puramente formal y que la obra del espíritu humano debía consistir solamente, según Carnéades, en clasificar sus ideas según el mejor orden posible, sin preocuparse de saber si corresponden a la realidad? Es posible, en rigor, que esta interpretación sea exacta; en este caso, no sería sino un retorno a las concep-

ciones de Sócrates, cuya filosofía ha sido tan justamente llamada la filosofía de los conceptos. Sin embargo, nada de lo que conocemos justifica esta hipótesis. Hasta donde puede juzgarse por los resúmenes bastante extensos que Sexto nos ha conservado de las doctrinas de Carnéades, este filósofo se preocupaba menos de los conceptos y del orden abstracto según el cual se les puede disponer que del acuerdo mutuo de las representaciones o sensaciones actuales, de acuerdo con las cuales debemos guiarnos en la vida; se trata, por ejemplo, de distinguir una cuerda de una serpiente, un fantasma de una realidad. El filósofo se coloca en un punto de vista utilitario y práctico. Lo más importante en las ideas es la manera de servirse de ellas. Así interpretada, esta filosofía es menos platónica, pero está más cerca del estoicismo y del epicureísmo: es más de su tiempo.

Una consecuencia poco advertida del esfuerzo de Carnéades para encontrar un término medio entre el dogmatismo y el escepticismo es que debía atribuir más importancia al estudio del sujeto. Los escépticos habían acabado por ser sobre todo dialécticos; los nuevos académicos son también psicólogos. La teoría de la asociación de ideas desde un punto de vista puramente psicológico, el estudio atento de los casos en que una representación armoniza con las demás, exigían una reflexión sobre sí mismo, análisis y observaciones, cuyos equivalentes no encontramos en ningún otro sistema de filosofía antigua. Es la primera vez, quizá, que se descubre un ensayo de análisis del entendimiento.

Probablemente a consecuencia de los mismos estudios, Carnéades y los académicos se vieron llevados a examinar la cuestión del libre arbitrio y a combatir el determinismo estoico. Tenemos, desgraciadamente, muy pocos informes sobre la manera como los nuevos acadé-

micos resolvían esta cuestión, interesante entre todas. Debe notarse, a lo menos, que los escépticos no se preocupan de ella. Parecen admitir, es cierto, con casi todos sus contemporáneos, que nuestro asentimiento a una representación cualquiera depende de nosotros; pero en ninguna parte, en las tres grandes obras de Sexto, la cuestión se discute por sí misma, como indudablemente la discute Carnéades.

En resumen, el pirronismo y la nueva Academia tienen una gran semejanza, puesto que uno y otro combaten el dogmatismo y, por la fuerza de las cosas, tienden a emplear los mismos argumentos. Pero las dos escuelas dirigen la misma campaña de dos maneras diferentes, y la historia no debe confundirlas. El pirronismo aspira a arruinar toda demostración y toda dialéctica. La Academia nueva vive de demostración y de dialéctica. El pirronismo es una doctrina radical: es el puro fenomenismo en lógica y la abstención y el renunciamiento en moral. La Academia nueva es una doctrina de justo medio: reemplaza la ciencia por una especie de equivalente; da en moral preceptos de conducta y asigna una finalidad a la vida humana. En fin, los nuevos académicos son psicólogos: tienen, si no la idea, por lo menos el presentimiento de que la filosofía debe comenzar por un análisis del entendimiento humano.

Es siempre peligroso comparar las doctrinas antiguas con las modernas; muchas razones se oponen a que tales asimilaciones puedan jamás ser enteramente exactas, y de ordinario tiene más inconvenientes que ventajas. Sin embargo, si se quiere de todos modos hacer una comparación, podría decirse que el escepticismo, por su disposición a derivarlo todo de la experiencia, por su secreta connivencia con el sensualismo epicúreo, se pare-

ce más al fenomenismo moderno: Enesidemo y sobre todo Sexto Empírico hacen pensar, en ciertos respectos, en David Hume. Carnéades, por su disposición a interrogar al espíritu mismo, a reflexionar sobre los datos y las condiciones del conocimiento humano, ofrece más analogía con Kant. Pero no insistamos en estas comparaciones. Es muy claro que Carnéades no tiene ni la seriedad moral ni la alta elevación de espíritu de un Kant: difiere del filósofo de Koenigsberg mucho más de lo que se le asemeja. Enesidemo, por su parte, difiere en muchas maneras de David Hume: sin hablar siquiera del sistema de metafísica con el cual parece haber coronado su escepticismo, su manera de argumentar y su dialéctica abstracta no recuerdan en nada los finos análisis del filósofo escocés.

Pero si es temerario hacer un paralelo entre los hombres, no lo es igualmente en cuanto a las doctrinas. Porque éstas son menos personales y no dependen, en lo que tienen de esencial, del carácter particular de sus autores, y entre las circunstancias que han dirigido el curso de sus pensamientos puede haber notables semejanzas. Así, podría decirse que las teorías de Enesidemo y de Sexto hacen presentir las doctrinas modernas según las cuales el espíritu sólo conoce fenómenos y sus leyes empíricas. Los nuevos académicos, que buscan un término medio entre el dogmatismo, idealista o sensualista, y el puro pirronismo intentaron una empresa análoga a la que Kant ha realizado. En último análisis, entre el pirronismo y la Academia nueva hay poco más o menos la misma diferencia que entre el positivismo fenomenista de nuestro tiempo y el criticismo kantiano.

Notas

[1] *N. A.*, XI, 5.

[2] *P.* 302.

[3] *P.*, I, 226.

[4] *P.*, I, 230.

[5] No podemos prohibirnos pensar que Saisset (p. 71) toma un poco en serio la distinción hecha por Enesidemo y que da a este filósofo la mejor parte. No creemos tampoco que haya motivo para distinguir a los académicos de los escépticos, en el sentido de que los primeros habrían negado también los fenómenos internos. Lo que negaban, de acuerdo con los escépticos, es la facultad de conocer la realidad absoluta. Tampoco negaban los fenómenos internos, porque es ahí donde encuentran los grados de la probabilidad: es el orden o el acuerdo de las representaciones, principio enteramente subjetivo, lo que les sirve de hilo conductor.

[6] *Die Philosophie der Griechen,* t. V, p. 15, 3ª edic.

[7] *The Greek Sceptics. London and Cambridge,* 1869, Macmillan, p. 90, 199.

[8] Véase arriba p. 138.

[9] *Ac.,* II, XVIII, 60.

Conclusión

La célebre fórmula, tan a menudo repetida desde Royer-Collard: "No se le da al escepticismo su parte, pues desde que ha penetrado en el entendimiento lo invade todo entero", es quizás el más hermoso elogio que jamás se haya hecho del escepticismo. Parecería, de tomarla al pie de la letra, que la razón estuviese desarmada en presencia de los razonamientos de los escépticos, que estuviese vencida de antemano si acepta la lucha. Lo mejor sería cerrar los ojos y taparse los oídos, como se hace para escapar a seducciones irresistibles. Un poco más todavía: se prohibiría a los filósofos ocuparse de esas cuestiones, como se prohíbe a los niños jugar con fuego. Es inútil advertir cuán contrario sería al espíritu filosófico un temor semejante, suponiéndolo fundado; pero es, por lo menos, muy exagerado. Ni el escepticismo merece ese honor, ni la razón ese exceso de indignidad.

La fórmula de Royer-Collard, si filosóficamente carece de valor, expresa bastante bien, sin embargo, el estado de muchos espíritus, por otra parte excelentes, con respecto a los que se aventuran a discutir el escepticismo *sine ira et studio*. Si damos al escepticismo su parte, o aun una parte cualquiera, en seguida se nos acusa de pactar con el

enemigo. Se es sospechoso desde que se parlamenta con él; la menor concesión reviste, a los ojos de personas muy temerosas, las proporciones de una traición.

El temor de parecer cómplice no nos detendrá más que el miedo de quedar reducidos a cautiverio. Sin querer dejarnos invadir, sin consentir tampoco en dejarnos alistar en la buena sociedad de los pirrónicos, osaremos examinar las tesis escépticas con toda libertad de espíritu, intentaremos separar en ellas lo importante y lo endeble, darle razón cuando nos parezca que la razón está con ellas, condenarlas cuando se nos pruebe que se han equivocado. Intentaremos cumplir esta tarea sin pasión –pues ¿qué cosa más inútil?–, sin debilidad también y sin complacencia para las doctrinas que hemos estudiado durante mucho tiempo, pues ¿qué cosa más ridícula, en la época en que estamos, que una apología del escepticismo? Si, como es de temer, no tenemos éxito, la dificultad de la empresa será nuestra excusa. Si no fracasamos completamente, es que, visto de cerca, el monstruo es menos temible de lo que parece; se verá que no había necesidad de un Edipo para resolver los problemas de esta esfinge. Entramos en un laberinto, pero no hay Minotauro.

I. Considerada en su conjunto y separada de la multitud infinita de detalles en los cuales muy a menudo se complació y extravió, la argumentación escéptica puede reducirse a tres capítulos principales: 1° Recusa el conocimiento directo o intuitivo de la realidad. Considera la intuición sensible (pues nadie habla ya de la intuición intelectual en la época en que se constituyó el escepticismo) radicalmente impotente.

2° Recusa el conocimiento indirecto de la realidad, sea por el razonamiento propiamente dicho, sea por el principio de causalidad. Ateniéndose, no ya a la experien-

cia vulgar, sino a la ciencia tal como la definen los filósofos, se esfuerza en demostrar que esta ciencia es imposible.

3° En fin, colocándose en un punto de vista aun más general, considerando, no ya la experiencia o la ciencia, sino la idea misma de la verdad tal como todo el mundo la concibe, ella quiere mostrar que esta idea no posee objeto. Por definición, la verdad sería lo que se impone al espíritu; ahora bien, nada, ni de hecho ni de derecho, se impone al espíritu.

A pesar de sus hábitos de orden y de precisión, los escépticos no han distinguido siempre las fases de su argumentación tan netamente como lo hacemos aquí; Sexto las mezcla constantemente. Pero, históricamente, estas tres fases se han desarrollado en el mismo orden que indicamos. Los diez tropos, reunidos por Enesidemo, conocidos antes de él, y los argumentos más sutiles de Carnéades, condenan la experiencia: es un análisis psicológico. Después Enesidemo demuestra dialécticamente la imposibilidad de la ciencia. En fin, los cinco tropos de Agripa sirven para establecer lógicamente que ninguna verdad nos es accesible.

Así trabados, estos tres argumentos forman indudablemente la requisitoria más temible que se haya jamás dirigido contra la razón humana. ¿Cuál es el valor de cada uno de ellos?

Sobre el primer punto, para establecer que no alcanzamos directamente la realidad, la principal razón de los escépticos, aquella de la que tanto han abusado, es el tropo del desacuerdo, la célebre prueba sacada de la contradicción de las opiniones humanas. Este mediocre lugar común no habría tenido tan brillante fortuna si a menudo sus adversarios no lo hubiesen fortificado por su ma-

nera de combatirlo. Casi siempre pierden su tiempo en discutir paso a paso la cuestión de hecho, en paliar las contradicciones, en buscar un acuerdo entre opiniones opuestas: esto es correr a un fracaso seguro. Hay que dictar condena contra la cuestión de hecho. En el razonamiento es donde el escepticismo muestra toda su debilidad. Es claro, en efecto, que del desacuerdo de opiniones y de sistemas no podrá concluirse legítimamente la imposibilidad, para el espíritu humano, de alcanzar la verdad sino con una condición: que ese desacuerdo sólo pueda explicarse si no hay verdad o si nos resulta inaccesible. Ahora bien, se lo puede explicar de otra manera. Puede proceder y procede, en efecto, no de que todos los hombres no pueden conocer la verdad, sino de que la buscan mal; tiene por origen un defecto de método. ¿Se objeta que no es verosímil que durante tantos siglos el espíritu humano, ávido de verdad, haya errado el camino, si era capaz de encontrar la buena ruta? Esto es, ante todo, cambiar la tesis, porque, puesto que se razona, no es de verosimilitud de lo que se trata. Pero sobre todo, que sea verosímil o no, es posible que después de largas investigaciones el espíritu humano no haya encontrado el verdadero método y es posible que lo encuentre más tarde. Si hubiese aún en nuestros días escépticos, el advenimiento del método experimental y los progresos de las ciencias les cerrarían definitivamente la boca. Es muy claro que un largo extravío no prueba nada contra la posibilidad de encontrar el camino: el desacuerdo pasado o presente no prueba nada contra el acuerdo posible en el porvenir; y, en realidad, vemos que este acuerdo se realiza poco a poco en las ciencias. En fin, un análisis psicológico muy simple nos muestra que las creencias de los hombres, aun de los más sabios y los más grandes, dependen en gran parte de sus sentimientos y de sus pasiones. Siendo así,

¿cómo imputar a la imperfección de su inteligencia lo que puede ser el resultado de sus pasiones, esencialmente pasajeras y variables?

Tomado en sí mismo, el argumento *Verdad de este lado de los Pirineos, error más allá,* no tiene, pues, valor. Seduce a mucha gente por su simplicidad y por los desarrollos interminables que permite; pero, en el fondo, sólo sirve para divertir a los papanatas. Convengamos, sin embargo, en que la refutación que acabamos de bosquejar implica el abandono de la tesis de la intuición directa. Resultaría muy difícil explicar las contradicciones humanas si se representase al espíritu humano como un espejo que refleja las cosas. Los escépticos estaban, después de todo, en su derecho al invocar este argumento contra los partidarios de la intuición.

Con los nueve tropos, principalmente, demostraron el carácter relativo del conocimiento sensible. Aquí es imposible poner en duda que hayan tenido razón. Desde Parménides y Demócrito hasta Descartes y Kant es un lugar común entre los filósofos que los sentidos no nos hacen conocer la realidad tal como es. Hay muy pocas personas hoy que no consideren las sensaciones como signos correspondientes, es verdad, a ciertas realidades, pero que se parecen tan poco a esas realidades como las palabras a las cosas que designan. Reid mismo lo admitía. Por tanto, puede darse este punto como admitido.

Es verdad, pues hay que guardarse de exagerar el mérito de los escépticos, que la psicología moderna se rehúsa a admitir que los sentidos nos engañan. Confirmando lo que Aristóteles y Epicuro habían ya dicho, ha establecido que, tomados en sí mismos y desprendidos de todo lo que el espíritu agrega a ellos para interpretarlos, los datos de los sentidos no son jamás falsos. Pero no son tampoco verdaderos; pues ¿qué significación podría tener esa

palabra desde el instante que se renuncia a considerar las sensaciones como copias fieles de la realidad? La verdad, como el error, reside únicamente en las combinaciones, en las síntesis formadas de muchas sensaciones. Es lo que no comprendieron los escépticos. Sus análisis, salvo el de Carnéades, que se aproximó mucho a la verdad, son incompletos y superficiales. Pero, para juzgarlos con equidad, hay que acordarse de la tesis que querían combatir. ¿Qué creía el sentido común y con él la mayor parte de los filósofos? Que los sentidos, ya siempre, ya en ciertos casos, nos representan exactamente las cosas tales como son. Ésta era particularmente la tesis de los estoicos. Los escépticos estaban ciertamente en la verdad al probarles que se equivocaban.

Hay muchos sofismas entre los argumentos que los escépticos dirigieron contra el razonamiento o la teoría de la prueba; pero hay que descuidar aquí los detalles para no ver sino lo esencial. Ahora bien, ¿el razonamiento, tomado en sí mismo, nos permitiría alcanzar la realidad? Lo propio del razonamiento es establecer *a priori* un vínculo de necesidad entre los términos que une, y esta necesidad se reduce a la identidad; como decimos hoy, el razonamiento es esencialmente analítico. En otros términos, ya que la conclusión no hace sino repetir lo que está ya contenido en las premisas, el razonamiento no nos enseña nada por sí mismo. Es inútil insistir en este punto, cien veces puesto en evidencia.

Estrictamente hablando, si se quiere permanecer fiel al principio de identidad, el razonamiento es imposible. De una cosa o de un término no puede sacarse sino esa cosa o ese término. Siendo así, hay que elegir: o renunciar a la aplicación rigurosa del principio de identidad, por consiguiente, al razonamiento, pues se afirmarán entre las

cosas relaciones comprobadas racionalmente o empíricamente, pero no demostradas; la verdad estará en las premisas, no en el razonamiento; o atenerse estrictamente al principio de identidad, y entonces el espíritu queda encerrado en cada definición y prisionero de sus ideas; todos los elementos del pensamiento están aislados unos de otros, son refractarios a toda combinación, materiales inútiles de una ciencia que no se hará jamás.

A decir verdad, este argumento no pertenece propiamente a los escépticos. Los eleatas, los sofistas, los megáricos se sirvieron de él antes que ellos; pero la antigüedad de un argumento no quita nada a su valor. Platón mismo se había impresionado vivamente con él; probablemente para resolver esa dificultad escribió el *Parménides* y el *Sofista.* Había visto que proclamar el valor absoluto y sin reservas del principio de identidad es tornar imposible la ciencia; por eso admitía la *participación* de las ideas, es decir, la unión, comprobada como ley primordial e irreductible, pero no deducida ni justificada analíticamente, de ideas o de cosas diferentes unas de otras, identificadas, sin embargo, bajo ciertas relaciones. Pero ¡qué! Declarar que cosas diferentes, el sujeto y el atributo de un juicio, por ejemplo, no forman sino una; que una cosa es la misma que otra; que esa cosa no es lo que es, puesto que al mismo tiempo es otra, ¿no es hollar la ley suprema del pensamiento? Platón tuvo plena conciencia del escándalo lógico al cual se veía conducido; con la decisión de los grandes espíritus, tomó su partido y, por la fórmula de que se sirvió, tuvo cuidado en recalcar, en poner en evidencia el atrevimiento de su doctrina. "Para defendernos, hay que someter a prueba la palabra de nuestro padre Parménides y probar que el no-ser es en ciertos respectos y que por su parte, bajo ciertas relaciones, el ser no es."[1]

Al mismo tiempo que resolvía a su manera la dificultad, Platón hacía justicia a la objeción. Los escépticos olvidaron o no comprendieron la respuesta; retuvieron la objeción. Estaban en su derecho, desde el punto de vista de la dialéctica, frente a adversarios que no admitían tampoco la solución platónica. Hay que convenir con ellos en que el razonamiento puro, la deducción enteramente sola no bastan para fundar la ciencia. Se necesitan otros principios que el principio de identidad, principios sintéticos, como lo ha mostrado Kant, es decir, datos primarios, que se aceptan sin hacerlos derivar de un principio superior, sin deducirlos. Los escépticos no habrían concedido que existen tales principios; pero vieron bien la insuficiencia del principio de identidad y habrían podido invocar en su favor el testimonio de Platón.

A falta de la demostración, ¿la ciencia alcanza la verdad por la investigación y el descubrimiento de las causas? En nuestros días se confunde a menudo esta manera de proceder con la precedente, y vemos a cada instante dar el nombre de demostración a razonamientos en los cuales el principio de identidad desempeña el principal papel. Los escépticos las distinguían, y tenían razón. El razonamiento propiamente dicho sólo establece identidades; en cada uno de los grados que recorre, sabemos, comprendemos que los términos que se sustituyen unos a otros son idénticos o equivalentes. Pero, cuando se habla de causa y de efecto, el vínculo que une los términos es muy diferente; la causa no podría concebirse como idéntica al efecto. Entre dos cosas puestas y mantenidas como distintas, se afirma una relación *sui generis*; se concibe en la primera una fuerza, una energía que suscita y lleva a la existencia a la segunda. Por consiguiente, puede comprobarse que una causa produce un efecto; pero no

podría preverse el efecto en la causa; no se podría deducirlo de ella. Sin embargo, como esa acción transitiva de la causa está representada como necesaria, sucede frecuentemente que se la confunde con la relación de identidad, necesaria, también, aunque de manera muy diferente. Se razona sobre la causa para deducir de ella los efectos, como sobre una definición para deducir de ella las consecuencias; no se pone atención en que, si esos efectos no fuesen conocidos de antemano por otros medios, no se les podría prever; por consiguiente, que la deducción es sólo aparente. Hume[2] primeramente, Kant sobre todo por la célebre distinción de juicios sintéticos y juicios analíticos, nos han puesto en guardia contra esa falta. Los grandes filósofos, por otra parte, no han caído en ella. En la física de Descartes, en la de Malebranche, en toda la filosofía de Spinoza, la noción de causa transitiva no desempeña ningún papel.

Los escépticos, que hacían muy bien esa distinción, consagraban, como se ha visto, a la causalidad toda una serie de argumentos particulares. Ante todo, la existencia de causas tales como las entiende ingenuamente el vulgo, la realidad fuera de nosotros de cosas que, sin relación ni con otras cosas ni con el espíritu, serían causas, es manifiestamente imposible. Una cosa no podría ser por sí misma una causa, y sólo llega a ser tal si tiene un efecto. En otros términos, la causalidad es una relación, y no una cosa en sí; forma parte de las cosas relativas, τῶν πρός τι. Ninguna disputa seria sobre este punto es posible.

Pero si ello es así, la causalidad no puede enseñarnos nada sobre la naturaleza de las cosas. La ambición de la ciencia sería explicar los efectos por las causas; pero he aquí que sólo podemos conocer las causas cuando los efectos nos son conocidos, pues una relación no se concibe sin los términos que causa; no hay, por tanto, que

decir que vamos de las causas a los efectos. ¿Cómo, por otra parte, podría ser ello de otra manera, si es verdad que el efecto sea diferente de la causa? De una cosa, el análisis no podría sacar otra cosa que ella misma. Sólo quedaría concebir expresamente en la causa lo que se trata de explicar; pero es claro que entonces no se explicaría nada. Después de producido, cuando la experiencia nos ha enseñado a conocer el efecto, es cuando por una especie de rodeo, reflexionamos para encontrarlo de nuevo en la causa; hacemos como esos profetas que predicen el porvenir después que ha ocurrido. Reducidos a nosotros mismos y con la sola ayuda del principio de causalidad, no podríamos *a priori* (y sin eso no hay ciencia) encontrar ninguna explicación.

Con riesgo de asombrar a nuestros lectores, confesamos no ver lo que podría oponerse a esta argumentación. La tesis de Enesidemo ha sido continuada y desarrollada con precisión superior por David Hume; que sepamos, jamás se ha respondido nada serio a esta página del filósofo escocés:[3] "Yo arriesgaría aquí una proposición que creo general y sin excepción: la de que no hay un solo caso asignable en que el conocimiento de la relación que existe entre la causa y el efecto pueda obtenerse *a priori,* sino que, al contrario, este conocimiento se debe únicamente a la experiencia, la cual nos muestra ciertos objetos en una conexión constante. Presentad al más fuerte razonador que haya salido de manos de la naturaleza, al hombre que ella haya dotado con la más alta capacidad, un objeto que le resulte enteramente nuevo; dejadle examinar escrupulosamente sus cualidades sensibles; yo le desafío, después de ese examen, a que pueda indicar una sola de sus causas o uno solo de sus efectos. Las facultades racionales de Adán nuevamente creadas, y aunque se las supusiese de una completa perfección desde el primer comien-

zo de las cosas, no le pondrían en estado de concluir, de la fluidez y de la transparencia del agua, que este elemento podría ahogarle, ni de la luz y del calor del fuego que serían capaces de reducirle a cenizas. No hay objeto que manifieste por sus cualidades sensibles las causas que lo han producido, ni los efectos que producirá a su vez; y nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, no sacará jamás la menor inducción que concierna a los hechos y a las realidades.

"Esta proposición: *Que no es la razón sino la experiencia la que nos instruye sobre las causas y los efectos*, se admite sin dificultad siempre que nos acordamos del tiempo en que los objetos de que se trata nos eran enteramente desconocidos, puesto que entonces traemos a la memoria la incapacidad total en que estábamos para predecir, ante su primera presencia, los efectos que debían resultar de ellos. Mostrad dos pedazos de mármol pulido a un hombre que tenga tan buenos sentidos y razón como se pueda tenerlos, pero que no posea ninguna noción de filosofía natural: no descubrirá jamás que ellos se unirán uno a otro con una fuerza que no permitirá separarlos en línea recta sin hacer muy grandes esfuerzos, mientras que no resistirán sino ligeramente las presiones laterales. Se atribuye también sin inconveniente a la experiencia el descubrimiento de los hechos que tienen poca analogía con el curso conocido de la naturaleza: nadie se imagina que la explosión de la pólvora de cañón o la atracción del imán habrían podido preverse *a priori*. Sucede lo mismo cuando los efectos dependen de un mecanismo muy complicado o de una estructura oculta: en estos casos se vuelve a la experiencia. ¿Quién se jactará de poder explicar por razones sacadas de los primeros principios por qué la leche y el pan son alimentos adecuados para el hombre y no lo son para el león o para el tigre?"

Que se tenga la bondad de notarlo bien: este pasaje de Hume no está necesariamente ligado a la teoría del mismo filósofo según la cual la idea de causalidad transitiva carecería de objeto porque no corresponde a ninguna impresión sensible. Admitamos, si se quiere, la teoría de Maine de Biran, y declaremos que la idea de causa nos es sugerida por la conciencia del esfuerzo, que el yo se conoce a sí mismo como causa activa. Pero una vez en posesión de esta noción, ¿qué necesidad tenemos de transportarla fuera de nosotros? ¿Qué necesidad nos constriñe a concebir bajo todos los fenómenos exteriores energías, fuerzas análogas a la que hemos conocido en nosotros mismos? Si lo hacemos (y quizá tenemos el derecho de hacerlo), a lo menos hay que reconocer que no estamos obligados a ello, sino que es una hipótesis que nos resulta cómoda, una explicación que nos ofrecemos a nosotros mismos, pero que no se impone. La prueba de que no se impone es que la ciencia moderna ha debido eliminarla: sus progresos datan del día en que, siendo definida la causa como el antecedente invariable de un fenómeno, se ha excluido de la causa la noción de causalidad transitiva, es decir, vaciado la idea de su contenido y conservado la palabra al cambiar la cosa. En fin, aunque fuese comprobado que hay fuera de nosotros causas análogas al yo, ocurre que no es ciertamente el conocimiento directo de esas causas lo que nos permite prever sus efectos. No conocemos esos efectos sino por la experiencia, y posteriormente los relacionamos con las causas.

Kant, convencido más que nadie de la solidez del análisis de Hume, ha intentado recuperar el principio de causalidad. Se sabe cómo ese filósofo, después de haber reconocido que este principio es sintético, sostiene que es al mismo tiempo *a priori*; hace de él una ley del pensamiento, una condición necesaria que el espíritu impone a los

fenómenos, sin la cual los fenómenos no tendrían, por decirlo así, ningún acceso a la experiencia. Esta teoría está ya muy alejada de la que combaten los escépticos, puesto que Kant renuncia expresamente a la idea de causalidad transitiva, puesto que la ley de causalidad se aplica, según él, exclusivamente a fenómenos, y no a las cosas en sí. Tal como es, choca, sin embargo, con una dificultad insuperable. Si la ley de causalidad la impone *a priori* el espíritu a los fenómenos, queda por explicar el detalle de la aplicación de esta ley a los fenómenos. Dado un fenómeno, es necesario que haya una causa, es decir, un antecedente invariable; pero ¿cuál causa? ¿cuál antecedente? He aquí lo que ningún principio nos permitirá jamás saber *a priori*. Que sea tal o cual fenómeno, las exigencias del pensamiento quedarán igualmente satisfechas. Por la observación, la hipótesis, la experimentación puede determinarse la causa real. Como instrumento de conocimiento, el principio de causalidad no tiene utilidad y es a menudo peligroso. Ocurre con frecuencia que lo aplicamos a tontas y a locas, como en el sofisma tan frecuente: *Post hoc, ergo propter hoc*. El gran defecto de la teoría de Kant es que se presta mal para la explicación de los errores. Reducido a sí mismo, el principio de causalidad no ha permitido jamás distinguir una verdad de un error. Es una bandera que con excesiva frecuencia cubre el contrabando científico.

Somos nosotros mismos, como lo ha mostrado bien Hume, los que introducimos la necesidad en las conexiones empíricas, que se nos dan solas. Ya a consecuencia de una observación única y sumaria, pero entonces tenemos mil posibilidades de equivocarnos, ya, por el contrario, a consecuencia de observaciones minuciosas, de pruebas y de contrapruebas, declaramos que una sucesión de hechos es permanente y universal, erigimos el hecho en ley,

le conferimos la dignidad de un principio, lo revestimos con la *species aeternitatis*. No digo que no tengamos razón de hacerlo, pero por nuestra cuenta y riesgo aventuramos esa alcaldada. Ninguna necesidad nos constriñe a ello, a lo menos ninguna necesidad lógica; pues para la necesidad práctica es distinto. Importa poco, por otra parte, para la cuestión que nos ocupa, que la idea de esa conexión necesaria haya sido, como lo quiere Hume, por el hábito y la asociación de ideas, o que sea, según la teoría de Kant, una ley *a priori* del espíritu. Es el caso que la aplicación de esa forma a una materia encierra algo de hipotético y nos hace correr algún riesgo. La ley de causalidad, si no en su forma abstracta, al menos en sus aplicaciones, puede sólo alcanzar la probabilidad, como lo decía Hume; ella justifica la creencia, no la certeza. Los escépticos lo habían dicho bien.

Quedaría por examinar si el principio de causalidad, manifiestamente impotente como instrumento de conocimiento, no es indispensable como garantía de la ciencia. Suponed un instante que él no sea fundamentalmente evidente y que nadie nos asegure que los fenómenos serán mañana lo que son hoy: el edificio de la ciencia se desploma como las piedras de un muro sin cemento. Imaginad que no sea la ley íntima y esencial de las cosas y del pensamiento: ¿cómo comprender que las mismas sucesiones de fenómenos se reproduzcan invariablemente y que haya verdaderas leyes? La existencia de leyes es un hecho que debe explicarse. Si la experiencia es la que descubre las leyes y hace en cierto modo la obra mayor de la ciencia, el principio de causalidad, podría decirse, la concluye y le da la consagración suprema. Es quizás una injusticia el atribuir el honor de la obra entera a este obrero del último momento; pero, sin él, no estaría completa.

A decir verdad, no creemos que sea hablar correctamente llamar al principio de causalidad garantía de la ciencia. ¿Es el principio el que garantiza a la ciencia, o la ciencia la que garantiza el principio? Nos inclinamos, por nuestra parte, hacia esta última opinión. Hablando estrictamente, no se tiene el derecho de afirmar el principio sino en la medida en que la experiencia lo confirma, y existe cierta temeridad en extenderlo más allá y en darle un alcance absoluto. Pero, en todo caso, queda como verdad que creer en la ciencia es creer en una ley permanente de las cosas, en un orden invariable, en otros términos, en el principio de causalidad. La certeza de la ciencia y la ley de la causalidad no son dos cosas en las que una deriva de otra: es la misma cosa bajo dos nombres. Es precisamente así como Kant enuncia el problema. Admitida la certeza de la ciencia y puesta por encima de toda duda, se pregunta cómo es ella posible, y el análisis de las operaciones que ella supone le llevan al descubrimiento de las leyes primordiales del pensamiento, que son en realidad las de las cosas, de las únicas cosas que podamos conocer. Con esto la metafísica vuelve a ser posible; pero, en lugar de encontrarse en el origen de las ciencias, se halla al fin. Por lo menos, si los primeros principios sirven para algo en la ciencia, ello es a la manera como las raíces de un árbol trabajan para alimentar su follaje y sus ramas: no se ve bien su papel sino cuando su tarea está cumplida. El espíritu humano hace primero la ciencia, sin preocuparse en saber cómo la hace: es en la obra donde se conoce a este maravilloso artesano.

Esta vez hemos escapado decididamente al escepticismo, y por una maniobra de las más atrevidas, por una inversión de papeles de las más singulares. En lugar de detenerse a buscar, como parece natural, en cuáles principios debe descansar la ciencia, el espíritu humano corre a

lo más urgente: mostrará sus títulos más tarde, cuando los haya conquistado; hace la ciencia y, concluida su obra, o por lo menos suficientemente avanzada, vuelve sobre sus pasos y reflexiona sobre sus actos. En lugar de preguntarse cómo es posible la ciencia antes de haberla hecho, se propone esta cuestión después que está hecha. Prueba la verdad encontrándola. Deja a un lado las objeciones de los escépticos y, obtenida la certeza, convertida en universal, irrefragable, muestra triunfalmente su obra y se sirve de ella, como de un escalón, para subir más alto.

Sin embargo, ¿con qué condición se ha obtenido esa victoria? A condición de renunciar a especular sobre las cosas en sí y de atenerse al estudio de los fenómenos y de su sucesión. Es precisamente lo que recomendaban los escépticos. Éstos tuvieron el mérito de comprender lo que debía ser el verdadero método, y su error fue no saber o no poder aplicarlo durante mucho tiempo. Se ha visto más arriba: habrían dejado de ser escépticos si hubiesen avanzado más en el camino en que habían entrado. Sucumben, pues, con honor, y queda como indudable que, contra el dogmatismo tal como se lo entendía en su tiempo, tal como quizá lo entiende aún más de un filósofo, tenían razón.

Nos queda por examinar la tercera argumentación de los escépticos, la que declara imposible toda certeza, inaccesible toda verdad, de cualquier manera que se entienda la certeza y la verdad. Aquí, de nuevo, importa señalar bien el punto de vista en el cual se colocan los escépticos y el terreno que les es común con sus adversarios. Para unos como para otros, la verdad es lo que se impone a la adhesión, lo que es imposible poner en duda, lo que obliga a la creencia. Si ellos no se expresan precisamente en estos términos, es fácil ver que esta concepción domina

todas sus discusiones. ¿Por qué habrían insistido, puesto que todo el mundo comprendía la verdad de la misma manera? En nuestros días aún ¿cuántos filósofos no hay que comparten, expresamente o no, esta manera de ver?

La tesis de los escépticos es ésta: Suponiendo que la demostración lleva consigo esa necesidad sin la cual no hay verdad (y éste es un punto que, por otra parte, ponen en duda), los principios en los cuales descansa toda demostración no tienen ese carácter de necesidad, y, por consiguiente, está ausente en toda la demostración. En efecto, ¿se demuestran los axiomas? Esto es una progresión al infinito, a menos que no sea un dialelo. ¿No se demuestran? Son entonces simples hipótesis, las cuales podemos rechazar o admitir. Por otra parte, la contradicción de las opiniones humanas muestra que no se está de acuerdo en esas hipótesis. No se obliga, no se puede obligar la adhesión de nadie: he aquí lo que los cinco tropos de Agripa establecen claramente.

Esta vez, de nuevo, con riesgo de ser acusados nosotros mismos de paradoja, no vacilamos en decir que no vemos nada que se oponga a la argumentación escéptica. ¿Qué han respondido los dogmáticos de todos los tiempos? Que hay proposiciones tan claras, tan evidentes, que se imponen por sí mismas al espíritu sin demostración, que obligan a la adhesión. Los escépticos han previsto la respuesta: son proposiciones muy claras, pero no demostradas, las que llaman hipótesis. —¡Hipótesis!, exclaman los dogmáticos. ¡Llamar hipótesis proposiciones como éstas: dos y dos son cuatro; el todo es mayor que la parte! —Al emplear este lenguaje, responde el escéptico, quiero simplemente decir que esas proposiciones no se imponen a mi creencia con una absoluta necesidad, y lo pruebo, no con decir que son falsas, sino negándoles mi asentimiento. Esto es, después de todo, una reproducción del argu-

mento muy alabado de Diógenes que, caminando, prueba el movimiento. –No procedéis de buena fe, dirá el dogmático. Sólo vuestros labios rehúsan un asentimiento que, en vuestro fuero interno, vuestro espíritu no puede negarse a conceder. –He aquí la *última ratio:* se llega pronto, en las discusiones de este género, a las ofensas personales.

Pero, ante todo, ¿quién no ve el peligro de este método? Nadie tiene el derecho de erigirse en el juez de la buena fe de los demás. Históricamente ¿cuántos filósofos no hay por encima de toda sospecha que han tenido por dudosas proposiciones que la buena fe de otros filósofos les prohibía discutir? Cuando Descartes elaboraba la hipótesis del genio maligno, ¿no ponía en duda proposiciones análogas a las que acabamos de tomar por ejemplos? Lo que Descartes hizo, sin creer mucho en ello, es cierto, e hiperbólicamente, como lo dice, ¿no pueden hacerlo otros filósofos con toda la sinceridad de su corazón?

Pero dejemos estas consideraciones y examinemos el argumento mismo. Las palabras de que está obligado a servirse no habiendo otro remedio, esta expresión de buena fe, ¿no debería advertir al dogmático que él traslada la cuestión y, sin sospechar de ello, da a ganar el pleito a su adversario? ¿Qué se entiende por buena fe, sino un acto moral en el cual el sentimiento tiene alguna parte y la voluntad mucha? La palabra *bueno*, la palabra *fe* no pertenecen al lenguaje de la inteligencia; la razón pura nada tiene que ver con la bondad, sino con la verdad; no tiene fe, pero pretende conquistar la certeza. La razón práctica es la que se invoca para vencer las vacilaciones de la razón pura: es el corazón y la voluntad lo que se llama en su auxilio. Se procede bien, con seguridad; no puede ni debe hacerse de otra manera. Pero no se refuta a los escépticos, que pretenden que la razón pura no es suficiente para na-

da. No hay que proceder, cuando se nos ha *concedido* un axioma, como si lo hubiésemos arrancado: cuando hemos acudido a la buena voluntad, no hay que atribuir todo el honor de la victoria a la necesidad. No podría admirarse demasiado la ingenuidad de ciertos dogmáticos, que creen haber vencido al escepticismo en el momento mismo en que le conceden todo lo que él pide y cantan victoria en el momento mismo en que son sus prisioneros. Apresurémonos a agregar que los grandes dogmáticos no han cometido una falta tan grave. Jouffroy,[4] para sólo citar un ejemplo, declaraba con su admirable sinceridad que el escepticismo es teóricamente invencible.

La crítica del escepticismo nos ha conducido a un singular resultado: triunfa en toda la línea. Tiene razón contra la intuición; tiene razón contra el razonamiento; tiene razón: contra el intelectualismo. Mucho más: sería fácil mostrar, si dispusiéramos de tiempo, que, en todo momento, el dogmatismo no ha tenido ningún escrúpulo en emplear el primero de los argumentos escépticos contra el empirismo; más de una vez se ha refutado *a priori* el idealismo con ayuda del segundo argumento; y, si no puede decirse que el dogmatismo haya recurrido siempre al tercero, por lo menos algunos filósofos, tales como los estoicos y Descartes, no han temido admitir, de acuerdo en eso con los escépticos, que la necesidad sola no decide nuestras creencias ni tampoco la certeza; ellas dependen, a lo menos en una parte, de la voluntad.

Sin embargo, es imposible contentarse con esto. Hay que volver ahora la medalla y ver el reverso.

II. La historia nos muestra que los escépticos han sido siempre muy poco numerosos. A pesar de la fuerza de sus argumentos, a la cual acabamos de hacer plena justicia, no parece que los pirrónicos hayan jamás llegado a hacer-

se tomar en serio. Apenas si puede decirse que han hecho escuela. Ninguna escuela, en todo caso, ofrece tantas lagunas e interrupciones. En algunas ocasiones, el pirronismo desaparece, para renacer más tarde, es cierto, pero sin despedir, salvo quizás en el último período, un gran brillo. Hay un eclipse del pirronismo después de Pirrón; en la época de Cicerón, el escepticismo es todavía enteramente desconocido. Después de Enesidemo, nueva desaparición; Séneca no habla sino con desdén de las ideas de Pirrón. La Academia nueva, que se ha confundido mucho con el escepticismo, dura más tiempo y obtiene mayor éxito. Acaba, sin embargo, fenómeno quizás único en la historia de la filosofía, por abdicar abiertamente, y eso en provecho de sus antiguos adversarios. La sutileza de los argumentos escépticos, el esfuerzo de espíritu considerable que exigen para ser comprendidos, no podrían explicar su poco éxito en un pueblo tal como los griegos. Había algo aún más fuerte que la dialéctica de Enesidemo y de Agripa y que ha vencido al escepticismo.

Es que el escepticismo absoluto es una apuesta, que puede mantenerse mientras se permanece en la abstracción, pero que se hace singularmente embarazosa cuando se vuelve a la vida real. No creer en nada tendría por consecuencia natural no hacer nada, y ésta es una extremidad a la cual uno no se resuelve fácilmente.

No es que tengamos la intención de invocar contra el escepticismo el *argumentum baculinum* o que tratemos de renovar las bromas de Molière en *El casamiento forzoso*. La comedia puede cubrir de ridículo a los más grandes espíritus, aun a Sócrates y aun a Aristóteles, en materia de sombreros. Por decisivas que puedan parecer a muchas personas razones de ese género, la reflexión más superficial basta para mostrar que soslayan la cuestión. El escéptico grita o huye cuando se le hiere; pero ¿ha negado al-

guna vez el fenómeno del dolor, o un fenómeno, una sensación cualquiera? Por otra parte, si llegara a probarse que, en realidad, cree en cosas cuya existencia, según sus principios, no puede demostrar con razones válidas, se habría probado que se contradice, pero no que esas razones válidas existen. Evidentemente, los golpes no son razones. Tendríamos vergüenza de insistir, y quizás hemos ya hecho demasiado honor a los argumentos de la comedia. No habríamos ni siquiera hablado de ello si muy a menudo no se les encontrara de nuevo en ciertos filósofos, bajo una forma menos alegre, pero, en el fondo, no menos jocosa.

Es muy diferente interrogar a los escépticos sobre su *teoría* de la vida práctica. El problema de saber cómo debe obrar el hombre es demasiado grave para que ningún filósofo pueda desinteresarse de él: es necesario explicarse. Tal es la intimación que, desde la Antigüedad, les dirigieron los adversarios de los escépticos con una persistencia infatigable, y los escépticos se decidieron, sino de buena gana, por lo menos con el intento de mostrarse firmes. Dirigieron bien algunas bromas contra esa cabeza de Medusa con que se les amenaza siempre; pero, finalmente, aceptaron la discusión y suministraron las explicaciones reclamadas. Es verdad que ellas son confusas: aquí se halla el talón de Aquiles del sistema.

La objeción es muy simple. Vivir es obrar, y obrar es elegir, preferir, entre varias acciones posibles, la que se juzga mejor. No hay acción sin juicio. ¿En qué se convierte entonces la máxima escéptica: Hay que suspender el juicio?

Sólo hay dos partidos que tomar. Se puede renunciar a ocuparse de la vida práctica y de la acción, dejarla de lado. Encerrándose en el mundo de abstracciones en que se ha colocado, el escéptico dirá que, cuando busca las razo-

nes teóricas de la creencia, no encuentra ninguna. Que no vaya a hablársele de la vida práctica: la ignora. Es cambiar la cuestión llevarla a este terreno. Que, en la vida real, el hombre obre o no obre, poco le importa al escéptico. Todo lo que quiere establecer es que teóricamente, es decir, racionalmente, el hombre no tiene derecho de afirmar nada. Su tarea queda cumplida cuando establece este punto. Si quieren refutarse sus argumentos, él está listo para la discusión; si se le habla de otra cosa, cierra sus oídos. Si, por otra parte, le sucede a él mismo obrar y afirmar, ¡pues bien! se contradice. Eso prueba que la contradicción está por todas partes. Es difícil, como dice Pirrón, abandonar su antiguo ser. Una contradicción de más o de menos no es para asustar a un pirrónico. La contradicción es su elemento: en ella vive y en ella se complace.

He aquí la actitud en cierto modo heroico que los escépticos habrían podido tomar. No lo hicieron, y, en verdad, no se les podría censurar por ello. Prescribir a los hombres no hacer en la vida práctica ningún uso de su inteligencia, vivir como el animal, era caer en el ridículo. Rehusar al hombre el poder de distinguir entre el bien y el mal, declarar imposible la virtud, renunciar a toda moral, era caer en lo odioso. En una época, sobre todo, en que la moral se consideraba manifiestamente como la parte principal de la filosofía, en que la función esencial de la filosofía, su razón de ser, era definir el soberano bien y la vida feliz, razonar así habría sido abdicar. Algunos historiadores rehusaban ya contar a los escépticos entre los filósofos, porque no tenían opinión. Ellos mismos se habrían puesto fuera de la filosofía, si hubiesen declarado que no se ocupaban de la vida práctica.

Hubo, pues, que hacer una teoría de la acción. Algunos ensayaron sustraerse a esta tarea, para lo cual indicaban que el instinto, por sí mismo, sin ninguna afirmación

reflexiva, puede llevar a los animales y al hombre a la acción. Pero la insuficiencia de una teoría semejante se manifestaba por sí misma: era reducir al hombre al estado del animal. Por otra parte, la cuestión no era saber si el hombre obra algunas veces por instinto, sino cómo debe obrar cuando no obedece al instinto. Fuerza era, pues, llegar a una verdadera teoría. Los escépticos, se ha visto, se detendrían enérgicamente de la acusación de que querían trastornar la vida, y, bajo el nombre de criterios prácticos, formularon diversas reglas de conducta. Esto era introducir el enemigo en la plaza y caer en contradicciones que toda su sutileza no consigue disfrazar. Formular máximas generales, por simples que sean, es elevarse por encima de los fenómenos, es salir del punto de vista empírico y concreto; hacer una teoría es llegar a someterse a la lógica.

Con Pirrón, el escéptico declara que, suspendiendo su juicio en toda cuestión teórica, no sabiendo nada, no comprendiendo nada, se conformará a las opiniones admitidas en su tiempo por aquellos entre quienes debe vivir. Proceder como todo el mundo, seguir la moda: ésta es su divisa. Al hablar así, se jacta de escapar a toda contradicción, de no afirmar nada más allá de los fenómenos observados. Pero a menos de no ser más que una simple máquina, el pirrónico puro, para conformarse a las opiniones recibidas, tiene presentes en el espíritu ciertas reglas generales, ciertas maneras de comprender la vida. Haga lo que hiciere, la experiencia adquirida y la tradición se codifican en cierta manera bajo la forma de axiomas, de máximas o de proverbios. Sin duda, para no suministrar armas a sus adversarios, evitará formular esas leyes generales: pero ¿dejarán de inspirar sus acciones? No las afirmará quizá; será mejor observarlas, y las observará; no dirá que cree en ellas; pero ¿se dispensará de creer en ellas realmente si las aplica? Una creencia es tan real y

positiva cuando se manifiesta por actos como cuando se traduce en palabras: lo es quizá más. La fe más sincera es la fe que obra.

Así, diga lo que dijere, Pirrón dogmatiza. Su dogmatismo es, sin duda, un pobre dogmatismo: es la filosofía del sentido común. Ya hemos tenido ocasión de señalar esta singularidad: el pirronismo, que se considera ordinariamente como el antípoda del sentido común, es sólo un retorno al sentido común. ¿Vale la pena caminar tanto, poner en movimiento todo el aparato de la dialéctica, para llegar a esto? El pirrónico, que, en el fondo, no está exento de orgullo, tiene la pretensión de no dejarse engañar por las teorías de los filósofos, de no pagarse de palabras. ¿Y a qué lo conduce esto? A hacerse voluntariamente esclavo de los prejuicios de la multitud y de los errores de la tradición, a prohibirse todo progreso, a colocarse en el nivel de los más humildes: es una filosofía de simples. Ni siquiera tiene la excusa de creer verdaderas las ideas que él sigue, pues sabe a qué atenerse. Es mucho menos que la fe del carbonero. Pero, por reducido, por endeble que sea, este dogmatismo infantil es un dogmatismo. Es en vano que el pirrónico se jacte de escapar a la contradicción.

En cuanto a la Academia nueva, ella dogmatiza con toda franqueza. Dogmatiza con mesura, prudentemente, a sabiendas. Declara que la verdad existe, aunque no estemos jamás seguros de poseerla, y lejos de desanimarnos quiere que no cesemos de perseguirla; ama y cultiva las ciencias; tiene todas las curiosidades. Se le ha reprochado a menudo que se contradice. Volveremos dentro de poco sobre este punto; en lo que desde ahora no hay duda alguna es que tiene creencias, que dogmatiza.

En fin, hemos mostrado, en el capítulo precedente que hay, en Sexto y los escépticos del último período,

una parte positiva, es decir, un verdadero dogmatismo. Ya hemos tenido ocasión de señalarlo muchas veces: los escépticos empiristas son los verdaderos antecesores del positivismo. Reducir el conocimiento a la observación de los fenómenos y de las series que ellos forman, prohibirse la indagación de causas, sustituir la inducción a la demostración y describir la asociación de ideas como lo hicieron ellos, es, en lo que tiene de esencial, la tesis de nuestros modernos positivistas. Ahora bien, no es injuriar a los positivistas el considerarlos como dogmáticos, y aun como los más dogmáticos de todos los hombres. No solamente pretenden poseer la ciencia, sino que agregan que fuera de ellos no hay ni verdad ni certeza. ¡Extraña inversión de ideas y de palabras y espectáculo instructivo entre todos! Los sabios de hoy son los escépticos de otro tiempo: las mismas doctrinas a las cuales antes se les rehusaba expresamente el carácter de la certeza son aquellas para las cuales hoy se reivindica exclusivamente la certeza. Sin embargo, no nos hagamos ilusión sobre la modestia de los médicos empiristas. Si no se atrevieron a reivindicar para su estudio el nombre de ciencia, es quizá porque sus torpes ensayos para aplicar el método de observación no les dieron sino resultados pobres. Sin duda, habrían sido más felices si, en lugar de aplicar sus procedimientos a la medicina, la más difícil y la más compleja de las ciencias experimentales, los hubiesen transportado a la física. Es muy probable que el éxito los hubiera alentado, y, rechazando el título de escépticos, se hubieran proclamado sabios, los únicos sabios, y se les hubiera visto dogmatizar en forma amplia. Digamos, pues, si se quiere, que su teoría es un dogmatismo en infancia, un dogmatismo que no se conoce ni se posee aún plenamente, pero uno no puede rehusarse a ver en él un dogmatismo.

A fin de cuentas, el escepticismo se escapa cada vez que se le cree asir. Considerad a un escéptico cualquiera, a un escéptico concreto y vivo; seguidle hasta el fin, y siempre llega un momento en que se transforma en dogmático. Todo escepticismo oculta un dogmatismo implícito y sólo subsiste por éste. Si se busca determinar el valor exacto de la palabra escepticismo, la realidad concreta a la cual corresponde, no se encuentra nada. El escepticismo no es más que una diferencia entre diversos dogmatismos; no se es escéptico por sí mismo, sino con relación a otra persona: el escepticismo no es una cosa, sino una relación, una diferencia, un límite o, para hablar como los escolásticos, una privación. Es un dogmatismo que no se confiesa o que se disfraza; es menos una doctrina que el anverso de una doctrina. Es una actitud que toma un dogmatismo para combatir a otro; es un puro no ser: el escepticismo no es sino un nombre de batalla.

En fin, si dejamos de colocarnos en el punto de vista de los antiguos para abarcar en su conjunto el problema del escepticismo, no es dudoso que los progresos de la ciencia hayan asestado al escepticismo un golpe del que no se levantará. ¿Quién, pues, osaría hoy proclamarse seriamente escéptico? Hay, es cierto, muchas cosas de las cuales se puede dudar, y si se trata de escepticismo parcial, habrá siempre escépticos. Pero escépticos completos, que, en ningún caso, osan decir ni sí ni no; escépticos que se mantienen siempre en reserva, escépticos según la fórmula, no los hay ya; es una especie desaparecida. Si los antiguos escépticos pudiesen volver, serían fervientes apóstoles del progreso; y si alguno intentara continuar su papel, el ridículo le haría pronto justicia.

¿Se dirá que afirmar las verdades de la ciencia es continuar precisamente la tesis de los antiguos escépticos, puesto que la ciencia sólo afirma fenómenos y leyes? He-

mos reconocido las relaciones que unen el empirismo escéptico con la ciencia de nuestros días: hemos dado al escepticismo una parte bastante grande. Pero acercar a ese punto la ciencia y el empirismo escéptico, declarar que el escepticismo es la ciencia o que la ciencia es el escepticismo, sería hacer a las palabras y a las cosas una extraña violencia. Afirmando las leyes de la naturaleza, la ciencia moderna tiene la pretensión, muy legítima, por otra parte, de exceder a los fenómenos. No teme extender sus leyes a los tiempos más remotos del pasado, y los prolonga hacia el porvenir más lejano. No se limita a esperar pasivamente y maquinalmente, como podían hacerlo los escépticos, la reproducción de los fenómenos que ha observado. Los prevé, los predice y está segura de que ocurrirán. Si peca por alguna parte, no es seguramente por falta de seguridad y de confianza en sí misma. ¿Dónde se encontrará la certeza, si no allí, y a qué llamaremos verdades absolutas, si rehusamos este nombre a las leyes siempre verificadas de la astronomía o de la física? La ciencia va aún más lejos: osa enfrentarse con las cosas en sí; ha intentado alcanzar el átomo, medirlo, definirlo. ¡Cuán lejos estamos del empirismo de los escépticos! Con razón estos últimos llamaban modestamente a sus conocimientos un arte o una rutina; con razón los modernos han reivindicado para sí el nombre de ciencia. Las ciencias de la naturaleza, las mismas cuya legitimidad ponían en duda los escépticos con la mayor decisión, se han convertido en la ciencia por excelencia. A pesar de las aproximaciones que puedan hacerse, hay un abismo entre el escepticismo de otro tiempo y la ciencia de hoy, y el escepticismo debe quedar relegado entre las cosas que han desaparecido para no volver más.

Henos aquí de nuevo al término de un resultado singular. Hace poco, los argumentos de los escépticos nos

parecían invencibles; ahora el escepticismo no es más que una sombra. He aquí una antilogía como aquellas en las cuales se complacían los pirrónicos. Pero ésta no tiene nada de temible: proviene de un error sobre la naturaleza de la certeza, de un equívoco sobre la definición de la verdad.

III. La palabra certeza designa, en el lenguaje ordinario, la adhesión sin reservas del alma a una idea: la certeza se caracteriza por la ausencia actual de duda. Siendo así, nos sucede a menudo estar seguros de lo falso. En el lenguaje más preciso de los filósofos, la certeza no es ya sólo una adhesión sin reservas, sino la adhesión a la verdad; al elemento subjetivo se agrega un elemento objetivo: la certeza se caracteriza no sólo por la ausencia de duda, sino por la imposibilidad de dudar, siendo entendida esta imposibilidad en un sentido absoluto y extendiéndose al porvenir tanto como al presente. Es claro que en este sentido, no se puede estar seguro de lo falso: certeza y verdad son términos sinónimos. Sin embargo ¿hay entre estos dos términos equivalencia completa? ¿Puede decirse, si se abandonan las definiciones abstractas, que son lo que se quiere que sean, si uno se atiene a la realidad; que no hay certeza sino cuando poseemos la verdad; que la verdad, vista por el espíritu, acarrea siempre la certeza? No querríamos entrar en este debate, que ya ha sido muchas veces promovido; pero se nos concederá sin mucho esfuerzo, según creemos, que la certeza, si sólo merece su nombre cuando se aplica a la verdad, es sin embargo distinta de la verdad. La verdad la comprende la inteligencia; la certeza surge del alma toda, como decía Platón: es otra cosa que una simple intelección; supone la intervención de un factor personal, cualquiera que sea el nombre que se le quiera dar, sentimiento o vo-

luntad, y eso es cierto de todas las formas de la certeza. De admitir que la certeza se produzca necesariamente en presencia de la verdad, se nos concederá, a lo menos, que aquí se trata, no de una necesidad lógica, sino, como decía Descartes, de una necesidad moral, que deja cierto margen a ese factor personal, sin el cual no hay certeza completa. En suma, la adhesión que se da a una idea es distinta de esa idea, pues siempre ponemos algo de nosotros en nuestras creencias, aun en las ciertas. Éste es un punto que los escépticos contribuyeron a poner en relieve, pero que sus adversarios les concedían. Pero no es esto, para la cuestión que nos ocupa, lo esencial: que se distinga o no la certeza de la verdad, el gran problema es definir la verdad.

Se la define de ordinario como el acuerdo de nuestras ideas con las cosas, la conformidad de nuestras ideas con las cosas. El menor de los inconvenientes de esta definición es que no puede aceptarla todo el mundo. Afirma en seguida que hay cosas distintas del espíritu y que se las puede conocer: es lo que los idealistas no concederán. Esta definición es una petición de principio. Por otra parte, ¿qué noción precisa puede formarse uno de este acuerdo, de esta conformidad entre cosas tan heterogéneas como nuestras ideas y una realidad que uno se esfuerza por concebir fuera de toda relación con nuestras ideas? En fin, la definición de la verdad es equívoca. ¿Con qué diremos que están conformes las ideas matemáticas? No, seguramente, con las cosas reales, pues todo el mundo concede que no hay en la realidad puntos sin dimensión, líneas sin espesor. Los objetos de las matemáticas son conceptos, es decir, ideas. Si se les llama cosas, habrá cosas que tienen una existencia ideal y otras que son verdaderas cosas. ¿Se reemplazará la palabra cosa por el término más vago de objeto? Pero, o bien esta palabra designará una

realidad, una cosa independiente del pensamiento, y se caerá de nuevo en las dificultades precedentes; o bien se designará con ella uno de los términos correlativos de la representación; se le definirá diciendo que toda idea implica un sujeto y un objeto; pero entonces no hay ya ni verdad ni objeto, y en este sentido una idea falsa tiene un objeto con el cual está conforme; sólo que ese objeto no existe. Descartemos, pues, esa definición insuficiente.

No hay verdad sino en los juicios, y sólo en el vínculo que une los términos de un juicio reside la verdad. Un juicio verdadero es un juicio tal, que no podamos, a pesar de los más grandes esfuerzos, separar los términos que une. Es la necesidad lo que caracteriza a la verdad. La verdad no podría cambiar, y, por ser necesarios, los juicios verdaderos son inmutables. La verdad es la misma para todos los espíritus, y por ser necesarios, los juicios verdaderos son universales. En este sentido la verdad es absoluta: ella no depende de nosotros; domina nuestras individualidades y nuestras personas; se impone. Señalemos que se trata aquí de una necesidad enteramente intelectual, y no de la necesidad de creer. Que la adhesión sea libre o necesaria, es una cuestión sobre la cual hemos dicho algunas palabras arriba: que, aun si la adhesión es libre, puede comprenderse que haya síntesis necesarias en el sentido de que no puedan desunirse sus términos sin que el pensamiento quede imposibilitado para ejercerse. Únicamente esta necesidad caracteriza la verdad.

Hay dos clases de verdades: las verdades de razonamiento o *a priori;* las verdades de hecho o *a posteriori*. En el primer caso, la necesidad que une los términos es directamente conocida por el pensamiento; el espíritu descubre una identidad bajo la diversidad aparente de los términos, y, por tanto, no puede ya separarlos sin contrade-

cirse. En el segundo caso, la necesidad resulta únicamente de que las sensaciones, que expresan los términos, están dadas siempre en el mismo orden por la experiencia. Si intentamos modificar ese orden, la observación nos da inmediatamente un mentís. Que esa necesidad esté en el fondo mismo de la realidad, o que en lo absoluto sólo haya contingencia, es el caso que los fenómenos nos aparecen, nos son dados como sometidos a la necesidad, y la ciencia de la naturaleza no es posible sino con esta condición.

Esta distinción entre las verdades de razonamiento y las verdades de hecho está universalmente admitida en nuestros días. Corresponde a la diferencia entre la deducción y la inducción. John Stuart Mill distingue una lógica de la consecuencia, que determina las leyes del pensamiento en tanto que quiere permanecer de acuerdo consigo mismo, y una lógica de la verdad, que determina las leyes del pensamiento en tanto que quiere estar de acuerdo con la experiencia. La distinción establecida por este filósofo entre la lógica deductiva y la lógica inductiva (por nuestra parte, tendríamos que hacer reservas expresas sobre este punto) ha llegado a ser clásica. A dos clases de verdades corresponden dos clases de certezas: se distingue, en los cursos de filosofía, una certeza matemática y una certeza física, que se coloca en el mismo rango. Es cierto que a esta última no se la trata jamás sino en el capítulo de la certeza: en cualquier otro lugar se razona como si sólo hubiese un tipo de certeza, la que Kant ha llamado apodíctica. Sea lo que fuere, sabios y filósofos están de acuerdo en llamar verdades con igual título las verdades de hecho y las verdades matemáticas, y sería ridículo considerar unas como menos ciertas que las otras; la misma palabra *ciencia* designa igualmente el conocimiento de unas y de otras.

Tenemos aquí un notable ejemplo de las modificaciones que se introducen, sin poner atención en ello, en el sentido de las palabras y que preparan los más lamentables equívocos. Una palabra toma una significación nueva, por razones muy legítimas, por otra parte; guarda al mismo tiempo su significación antigua, y nuestro espíritu, obedeciendo a hábitos de diverso origen, oscila de una de esas significaciones a la otra y las confunde. Es lo que sucede con las palabras ciencia y certeza.

Jamás los antiguos filósofos habrían consentido en emplear esas palabras en el sentido que les damos hoy. Para ellos, saber es comprender; ahora bien, hay que convenir en que, en las ciencias de la naturaleza, sabemos sin comprender. Sabemos bien, comprobamos que ciertos fenómenos se acompañan siempre; no sabemos, no comprendemos por qué ello es así. Sucede que reducimos una ley particular a una ley general, es decir, reconocemos una relación de identidad, y nuestro espíritu obtiene entonces el género de satisfacción que le da el descubrimiento de las verdades matemáticas; pero la misma ley general no queda explicada: ésta es siempre una proposición sintética cuyos términos no podrían lógicamente reducirse uno a otro. Para los sabios de otros tiempos, la ciencia verdadera era únicamente el descubrimiento de verdades necesarias *a priori*. El conocimiento matemático tiene una tal seguridad y una tal claridad; es relativamente tan fácil; da al espíritu una tal conciencia de su fuerza y le satisface tan plenamente, que en forma muy natural se le toma como la ciencia por excelencia. Las demás ciencias, la metafísica, la física, se han concebido según este principio único. Descartes y Malebranche quieren todavía deducir la física *a priori*, y se sabe cuánto desdén profesaba Spinoza por la experiencia. La observación y la experiencia tenían su lugar en la física de Descartes, pero un lugar restringido, un

papel subordinado. Aun hoy, ¿no tenemos alguna dificultad en admitir que puedan separarse estos dos términos: saber y comprender?

No hay que volver, por otra parte, sobre esta extensión de la palabra ciencia a los conocimientos de hecho: está consagrada por el uso y podría justificarse con muy buenas razones. Aun más, los papeles están invertidos. La ciencia por excelencia era en otro tiempo la ciencia *a priori*, y si hubiera que elegir hoy entre ella y la ciencia experimental, ¿cuál tendría la preferencia?

No pensamos poner en duda que las ciencias de la naturaleza tengan una certeza igual a la de las ciencias de razonamiento; pero, si ellas son igualmente seguras, tenemos el derecho de decir que lo son de otra manera, y de esta diferencia resultan consecuencias importantes. El espíritu moderno, podría decirse, no ha admitido todavía las consecuencias del triunfo del método experimental o no se ha resignado aún a él.

Lo propio de las verdades de razonamiento es que, una vez percibidas, son definitivas e inmutables; pueden descubrirse en ellas cosas nuevas; pero el progreso de la ciencia no cambiará nada en las que son conocidas: el progreso se hace por adiciones sucesivas, no por transformación. ¿Puede decirse otro tanto de las ciencias de la naturaleza? Precisamente porque comprobamos las leyes de la naturaleza sin comprenderlas, es decir, sin reconocer una identidad lógica entre los términos que une cada síntesis, no podemos estar seguros, al primer golpe, de haber descubierto una verdadera ley; sino que por experiencias sucesivas, verificaciones múltiples, en una palabra, por muchos tanteos, llegamos a ponernos al abrigo del error.[5] Todavía hay que agregar que al término de todas esas operaciones podemos conservar alguna inquietud. Los defensores más resueltos de la certeza científica no tienen nin-

guna dificultad en confesar, y aun proclaman de buen grado, que si un hecho nuevo, bien comprobado, viene a contradecir una ley conocida, la fórmula de la ley deberá ser modificada. Ahora bien, ¿podemos jamás conocer todos los hechos? Se cita en la historia de la ciencia un número bastante grande de leyes consideradas durante mucho tiempo como definitivas, que debieron modificarse después. En otros términos, las ciencias de la naturaleza están siempre en el devenir. Se definen bastante bien las leyes que ellas determinan, cuando se dice que son hipótesis verificadas. No hay quizá ninguna de esas leyes que pueda considerarse como definitivamente adquirida. Sin duda, eso no nos impide tener en algunas de ellas una confianza absoluta: lógicamente pueden hacerse reservas. Una vez más, no queremos sacudir esta certeza, sino que, por el contrario, estimamos que es muy legítima y hasta que no hay otra. Pero hablar de certeza provisional, de verdad que puede cambiar, es seguramente hacer de estas palabras un empleo bastante nuevo y, a primera vista, inquietante.

Hay más: esta parte de conjetura y de hipótesis que encontramos en las ciencias de la naturaleza más sólidamente establecidas, la vemos también, bajo una forma diferente, es verdad, hasta en las mismas ciencias matemáticas. Las consecuencias que ahí se deducen son absoluta y rigurosamente ciertas, con tal que se admitan los axiomas y las definiciones que han servido de punto de partida. Mientras se permanece en lo abstracto, ninguna dificultad es posible. Pero estas ciencias, después de todo, sólo tienen interés y utilidad si podemos aplicar sus fórmulas a la realidad. ¿Conservaría la matemática todo su valor si no pudiésemos asegurar que las cosas se conforman a sus leyes? Podemos asegurarlo, pero sólo si la realidad cumple, ya absolutamente, ya con una aproximación suficiente,

las condiciones presupuestas por el razonamiento; ahora bien, no pertenece a la matemática asegurar que esas condiciones se cumplen. Por tanto, sólo bajo condiciones, hipotéticamente, es verdadera la matemática en el sentido absoluto de la palabra.

En otro orden de ciencias que son el honor y la gloria de nuestro siglo, las ciencias históricas, es más fácil todavía encontrar una parte de conjetura y de hipótesis. Todas las ciencias humanas han sido sometidas a la sutil y penetrante crítica de los pirrónicos y se les ha oído decir crueles verdades. Sólo las ciencias históricas han escapado. No es por culpa de los escépticos, pues ellas no habían nacido; pero hemos perdido un buen ejercicio de dialéctica. Sin querer continuar aquí un papel que no podríamos representar seriamente, podemos formarnos una idea, muy incompleta, sin duda, pero suficiente, del partido que un Enesidemo o un Sexto habrían sabido sacar de este tema. Dejando de lado hechos análogos a los que constituyen el interés de *El anticuario,* de Walter Scott, hemos visto, en nuestros días, historias enteras, consideradas durante muchos siglos como absolutamente ciertas, hundirse de repente a los golpes de la crítica y demostrárseles su impostura. ¡Cuántos relatos, antes auténticos, vemos pasar al estado de leyendas! ¡Cuántos hechos inventados que rectificamos a la espera de que la rectificación sea corregida! ¡Cuánta inquietud no tenemos derecho a concebir con respecto a las verdades históricas, ciertas hoy, que quizá mañana habrán dejado de serlo! Si se piensa en el trabajo que debemos tomarnos para asegurarnos de un hecho contemporáneo, cuyos testigos viven, para el cual los documentos abundan, ¿qué pensar de esas atrevidas reconstrucciones de épocas desaparecidas? Nuestro siglo tendría muchas razones para ser escéptico. Rogamos insistentemente que no se nos tome como apóstoles de este escep-

ticismo, pues estamos listos a hacer un acto de fe en la verdad de la historia tomada en su conjunto. Pero, ¿nos excederemos en nuestros derechos de lógicos si concluimos que las ciencias históricas, como las ciencias de la naturaleza, son provisionales? Sus progresos demuestran su inestabilidad.

En toda ciencia humana hay, pues, una parte de conjetura y de hipótesis eso es lo que no podría seriamente ponerse en duda. Pero expresarse así es, sépase o no, volver al antiguo probabilismo.

La certeza, según el dogmatismo tradicional, no permite ni restricciones ni reservas: es absoluta y definitiva, o no es. En la antigua terminología, una probabilidad que puede aumentarse indefinidamente permanece siempre indefinidamente alejada de la certeza. Nosotros no ponemos tantas dificultades: saltamos a pie juntillas por encima de esa barrera en realidad enteramente ficticia; pasamos de golpe al límite, y tenemos mucha razón para hacerlo. Pero no es menos cierto que lo que llamamos hoy certeza es lo que se llamaba antes probabilidad. Somos probabilistas sin saberlo. La ciencia es probabilista. Digamos más bien que el probabilismo es científico.

No hay, en toda la historia de la filosofía, secta que haya sido más injustamente tratada que la escuela probabilista. Se le prodigan pruebas de un desdén que no merece, y es curioso notar que muchos de los que, engañados por una diferencia de palabras, le hacen burla en nombre de la ciencia, vuelven al mismo punto de partida que ella. ¿Qué decía, en efecto, la Academia nueva? Que nos podemos acercar sin cesar a la verdad; que hay que creer en los hechos escrupulosamente observados, después de haberse asegurado que nada viene a contradecirlos; que la ciencia es posible y puede hacer continuos progresos; que hay que trabajar sin tregua para realizar esos

progresos. Quizá no tenía razón de agregar que no estamos absolutamente seguros, por mucho que nos aproximemos, de alcanzar la verdad; pero en eso no hacía sino aceptar la definición dada por el dogmatismo; en realidad, tenía de la ciencia una idea muy elevada. Quizá, también, esos filósofos cedieron mucho a su inclinación a la sutileza; de nuevo hay que agregar que tenían que habérselas con los más astutos de todos los disputadores; y si insistieron tanto en los aspectos negativos de su doctrina, era para entorpecer el dogmatismo estrecho e insoportable de los estoicos, en lo cual tenían mucha razón. No olvidemos, por otra parte, que la restricción que llevaba a la certeza era enteramente teórica y no impedía en manera alguna la confianza práctica y la acción. ¿Quién censuraría hoy a un sabio si dijese que la ley de la atracción universal es verdadera hasta que un hecho nuevo venga a contradecirla? Los probabilistas no decían otra cosa cuando sostenían que no estamos jamás absolutamente seguros de poseer la verdad. ¡Cuántas cosas habría que decir si quisiésemos emprender una rehabilitación que esos excelentes filósofos han esperado durante mucho tiempo! Les asistía toda la razón cuando señalaban que la probabilidad tiene en la vida humana más sitio que la certeza: en las circunstancias más graves, nos decidimos sobre probabilidades. Eran espíritus firmes, serios, moderados, que conocían bien los límites de la inteligencia humana, pero muy dispuestos a dejarla obrar libremente de este lado de sus límites. Todavía hoy podemos encontrar en ellos muy buenas lecciones de modestia, de reserva, de tolerancia: Cicerón es muy buen maestro. Muchos filósofos, y hasta muchos sabios, tendrían bastante que ganar si permanecieran durante algún tiempo en la escuela de la Academia nueva. Pero no es aquí el lugar para insistir en esta apología. Limitémonos a repetir que su teoría del conocimien-

to es precisamente la que prevalece en nuestros días. Son ellos, y no los dogmáticos, los precursores de la ciencia moderna: Carnéades es el antepasado de Claude Bernard.

Hay que hacer justicia a una objeción vulgar cien veces invocada contra el probabilismo. Si no podemos alcanzar la verdad, ¿cómo nos aseguramos de que nos acercamos a ella? La probabilidad es una medida; ¿y qué es una medida sin unidad? Pero, suponiendo que la verdad se nos escapa enteramente, ¿no podemos concebirla como un ideal? No nos faltan los elementos para concebir ese ideal. Ni los probabilistas ni los escépticos pusieron jamás en duda que los fenómenos se imponen a nosotros con certeza: la ciencia perfecta sería aquella cuyas verdades generales se impondrían a nosotros de la misma manera; y la ciencia es tanto más perfecta cuanto mayor es la fuerza con que se imponen a nuestro espíritu las proposiciones de que está formada, cuanto más experiencias las confirman, cuanto menos opuestas son a un hecho comprobado. Es precisamente lo que decía Carnéades.

Para volver al escepticismo, se ve ahora dónde está el error que señalábamos hace poco como el origen de todas las dificultades. ¿Se define la certeza según la antigua fórmula? ¿Se la toma por la adhesión a una verdad, no sólo inmutable y universal, sino definitiva y plenamente poseída desde ahora por el espíritu, y de una manera tan perfecta que haya una ecuación completa entre el pensamiento y su objeto y que nos encontremos en el corazón del ser? Entonces al escepticismo le asiste la razón, y el dogmatismo no tiene nada serio que oponerle. ¿Se entiende, por el contrario, como lo hacemos todos los días, por certeza la adhesión a una verdad, inmutable, sin duda, y absoluta en sí misma, pero a la cual no podemos aproximarnos sino por etapas sucesivas, cuya fórmula definitiva no tenemos quizá todavía, tal, en fin, que nuestro

conocimiento pueda hacer progresos, que debamos buscar siempre y obstinarnos en la persecución de la verdad? Entonces el escepticismo está vencido. Todos sus argumentos vienen a sucumbir contra el dogmatismo así entendido. Es una puerilidad rehusar afirmar nada so pretexto de que no poseemos actualmente toda la verdad.

El dogmatismo tradicional y el escepticismo son dos extremos. El dogmatismo ha puesto la finalidad muy alto. Para penetrar en el corazón de las cosas, para conocerlas en su naturaleza íntima, para verlas, por así decirlo, por dentro, sería necesario un espíritu más poderoso que el nuestro: habría que ser Dios. Aun en Dios, es un problema saber si la razón pura explica el mundo por sí misma, pues ella no crea sino posibilidades y es necesario una voluntad para hacerlas pasar al acto. ¿Cómo podría una inteligencia limitada deducir los decretos de una voluntad libre? Se ha hecho de la certeza algo sobrehumano: ¿por qué asombrarse entonces si la humanidad no la ha alcanzado? Tal como se la define de ordinario, es un ideal; es decir, que no la alcanzarnos.

El escepticismo vio bien esta impotencia, pero desesperó muy pronto. Entre Caribdis y Escila hay un paso: el que la ciencia moderna ha atravesado con todas las velas desplegadas. Hay un dogmatismo moderado y modesto, que cree en la verdad y se esfuerza por aproximarse a ella. Menos orgulloso, pero no menos confiado que el antiguo, no cree jamás concluida su obra, no descansa jamás y no desalienta ninguna tentativa para encontrar nuevas verdades o corregir antiguos errores; si se aprovecha mucho del pasado, espera más aún del porvenir; y, cosa que el antiguo dogmatismo no hacía de buen grado, tiene bastante confianza en la verdad para temer la discusión, para dejar poner en tela de juicio las soluciones en apariencia más definitivas, para entregar el mundo a las disputas

de los que lo estudian y contar con el triunfo final de la verdad.

Que se tenga la bondad de notarlo: al definir así el dogmatismo, no es como un plan ideal que trazamos, un deseo que expresamos, sino una realidad que describimos. La duda universal ha desaparecido; y la ciencia está constituida de manera tal, que desafía todo ataque. El dogmatismo inconmovible, fundado en el acuerdo unánime de todos, es el que ha vencido definitivamente al escepticismo.

¿Es eso muy poco? Se abren ante nosotros vastas esperanzas, que pueden seducir a los espíritus enamorados de la certeza absoluta. Las relaciones cada vez más estrechas entre la física y la matemática; la reducción, cada día más seguramente realizada, de los fenómenos físicos a movimientos, permiten desde ahora prever el día en que el sueño de Descartes se realizará, en que el espíritu podrá reconstruir el mundo *a priori*. Suponiendo esta tarea cumplida, ¿se reconstituirá el antiguo dogmatismo? Dudamos de ello, por nuestra parte, pues, en el origen de esa serie de deducciones, se encontrarán siempre ciertos datos que se comprobarán ya como hechos, ya como actos realizados por una voluntad sobrehumana: el pensamiento no podría explicar todo. Con todo, eso no es seguro, y, como decían los escépticos, no hay que desanimar a nadie. Pero si la ciencia perfecta puede un día alcanzarse, es ésta una esperanza que hay que aplazar: nos hemos comprometido a querer realizarla demasiado aprisa. Por el presente y por mucho tiempo todavía, la verdad, en lo que concierne al mundo, encerrará aún algo imperfecto y provisional: no será sino una hipótesis verificada.

Si la ciencia positiva se contenta con esa especie de certeza que se llamaba antes probabilidad, sería temerario pensar que la metafísica pueda elevarse más alto. Ella tam-

bién procede por conjetura, por hipótesis, por adivinación. Su inferioridad con respecto a la ciencia consiste en que no tiene medios para verificar directamente, para comprobar por la experiencia sus hipótesis: por esto conviene reservar el nombre de certeza a las hipótesis verificadas y dar el nombre de creencias a las verdades metafísicas. Sin embargo, no hay que exagerar nada. Si por metafísica se entiende, como sucede algunas veces, el análisis del entendimiento, la crítica de la razón, la verdad puede alcanzarse con tanta seguridad como en las ciencias de la naturaleza, porque las operaciones del espíritu son hechos con igual título que los demás fenómenos naturales, y una teoría del entendimiento, obligada a estar de acuerdo con ellos, se encuentra por eso mismo sometida a un fácil y perpetuo control. Si la metafísica es la explicación del universo, como es imposible abarcar de una ojeada la totalidad de los hechos, el control directo es imposible. Por eso los sistemas de metafísica ofrecerán muchos riesgos: serán siempre pensamientos con los que habrá que encantarse uno mismo. Sin embargo, una teoría del universo, sin ser completa, puede dar cuenta de un número más o menos grande de hechos: como hay grados en la probabilidad, así los hay en el valor de los sistemas. El espíritu humano puede, pues, continuar su obra, aplicando más allá de la experiencia los mismos procedimientos que le han dado resultado en la ciencia: por eso la metafísica y la religión son eternas. Pero es preciso que éstas no se hagan ilusiones sobre sí mismas, que se ofrezcan sin imponerse: su única arma es la persuasión. Los más firmes defensores[6] de la fe religiosa o metafísica reconocen que el espíritu pone en ella mucho de sí mismo, y que alcanza la verdad por la fe y por el corazón, tanto como por la inteligencia.

En cuanto a la moral, ella presenta, desde el punto de vista de la certeza, un carácter muy particular. Cuando se

trata de la idea del deber, según una profunda observación de Kant, la cuestión no es ya saber si tiene un objeto en el sentido ordinario de la palabra: no se pregunta si el deber se cumple siempre en la Tierra. La idea del deber es un ideal, una regla que el espíritu encuentra en sí mismo y que se trata de hacer entrar en sus actos. El hecho, aquí, no precede ya a la idea, sino que debe amoldarse a ella. Si la idea del deber se ofrece necesariamente a la razón, no constriñe, en cambio, a la voluntad: aquí, de nuevo, es necesario en el origen del conocimiento un acto de libre iniciativa. Pero una vez que la autoridad del deber se ha reconocido (e importa poco que sea por obediencia o por persuasión), la duda ha desaparecido. El agente moral no tiene ya necesidad de arrojar miradas sobre el mundo para asegurar sus creencias: es en sí mismo donde descubre la verdad; su voluntad se basta plenamente a sí misma. Nada puede hacer que la idea del deber no sea absolutamente cierta para quienquiera que se ha decidido a obedecerla. Ni los mentís de la experiencia, ni las crueldades de la vida podrían debilitar la firmeza del estoico: el mundo puede derrumbarse sin quebrantar su fe. Es con seguridad el tipo de certeza más perfecta que podamos conocer.

Tal es el dogmatismo que puede oponerse sin temor a las críticas del pirronismo. Pero, si condenamos el escepticismo, no debemos desconocer ni sus méritos ni las concesiones que hemos debido hacerle. Si la ciencia ha podido constituirse definitivamente, es a condición de haber hecho justicia a sus principales objeciones: ha triunfado con él más bien que contra él. Dígase lo que hubiere podido decirse, la escuela escéptica es una gran escuela: contribuyó en buena parte al progreso del espíritu humano; llevó su piedra a ese edificio que parecía imposible. A pesar de las apariencias, Pirrón, Carnéades,

Enesidemo, Agripa se conquistaron la gratitud del espíritu humano. Esa ciencia que no quisieron, elevándose por encima de ellos, gracias a ellos, puede contarlos entre sus precursores. Su pensamiento negativo revive en la obra que no apreciaron, y, a pesar de las restricciones que deban hacerse, el juicio de la imparcial posteridad será que esos poderosos espíritus no trabajaron en vano.

Notas

[1] *Sofista*, 241, D.: Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῄ.

[2] *Traité de la nature humaine*, III, 3, p. 108, trad. Renouvier et Pillon. París, 1878.

[3] *Essais philosophiques*, ensayo IV, p. 411 trad. Renouvier et Pillon. París, 1878.

[4] Mélanges, *Du scepticisme*.

[5] E. Naville, en sus hermosos estudios sobre la *Place de l'hypothèse dans la science (Revue Philosoph.* 1876, t. II, p. 49 y 113), ha mostrado netamente y de una manera definitiva que todo descubrimiento científico ha comenzado por ser una hipótesis. No sabemos si existe una *Lógica de la hipótesis;* sorprende un poco encontrar juntas las dos palabras; pero, a lo menos, no hay verdad sin hipótesis.

[6] Véase, sobre esta cuestión, el hermoso libro de Ollé-Laprune: *La certitude morale*, París, Belin, 1880.

Índice

Introducción
Los antecedentes del escepticismo

Libro I
El antiguo escepticismo

Libro II
La Academia nueva

Libro III
El escepticismo dialéctico

Libro IV
El escepticismo empírico